إتحاف ذوي البصائر

بشرح

روضة الناظر

في أصول الفقه

على مذهب الإمام أحمد بن حنبل

تأليف

الدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد النملة

الأستاذ المشارك

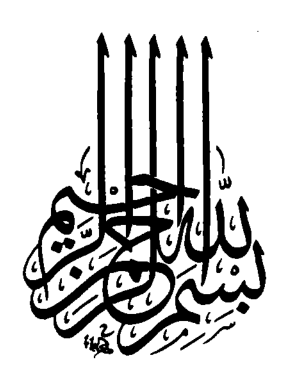
بكلية الشريعة بالرياض - قسم أصول الفقه

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

المجلد الثاني

دار العاصمة

للنشر والتوزيع


بسم الله الرحمن الرحيم

إتحاف ذوي البصائر

بشرح

روضة الناظر

في أصول الفقه

على مذهب الإمام أحمد بن حنبل

(٢)

الطبعة الأولى
١٤١٧هـ - ١٩٩٦م

دار العاصمة
المملكة العربية السعودية
الرياض - ص ب ٤٢٥٠٧ - الرمز البريدي ١١٥٥١
هاتف ٤٩١٥١٥٤ - ٤٩٣٣٣١٨ - فاكس ٤٩١٥١٥٤

المجلد الثاني

ويشتمل على ما يلي :

- بقية أقسام الحكم التكليفي :
  * المباح ومسائله .
  * المكروه ومسائله .
  * الحرام ومسائله .
- التكليف ، وشروطه .
- الحكم الوضعي ، وأقسامه .
- أدلة الأحكام الشرعية :
  * الكتاب ومسائله .
  * النسخ ومسائله .



القسم الثالث: المباح

قوله: (القسم الثالث: المباح).

ش: **أقول:** لما فرغ من الكلام عن القسم الثاني من أقسام الحكم التكليفي وهو: «المندوب»: شرع في الكلام عن القسم الثالث منها وهو: «المباح».

وقد ذكر المباح بعد الواجب والمندوب مباشرة؛ لأن هذه الثلاثة تشترك في فعل المكلف الذي تعلق به الحكم الشرعي، لا في تركه.

* * *

تعريفه لغة

المباح في اللغة: اسم مفعول مشتق من الإباحة.

وهو يطلق على الإظهار والإعلان. يقال: «باح بسره» أي: أظهره وأعلنه.

ويطلق ـ أيضاً ـ ويراد به: الإطلاق والإذن. يقال: أباح الأكل من بستانه أي: أذن بالأكل منه.

ويتعدَّى بالحرف فيقال: «سرٌّ باح به صاحبه». ويتعدَّى بالهمزة فيقال: «سرٌّ أباحه صاحبه» و «أباح الرجل ماله».

* * *

تعريفه في الاصطلاح

قوله: (وحده: ما أذن الله سبحانه في فعله وتركه غير مقترن بذم فاعله وتاركه ولا مدحه).

ش: **أقول**: هذا التعريف للمباح هو مختصر لتعريف الغزالي له حيث قال في «المستصفى»: «إن المباح هو الذي ورد الإذن من الله تعالى بفعله وتركه غير مقرون بذم فاعله ومدحه، ولا يذم تاركه ومدحه».

وهو قريب ــ أيضاً ــ من تعريف تاج الدين الأرموي حيث قال في تعريفه في «الحاصل»: «هو المأذون في فعله وتركه شرعاً من غير حمد ولا ذم في أحد طرفيه».

ومعنى التعريف الذي أورده ابن قدامة واضح حيث يقصد: إن المباح هو الشيء الذي أذن الله تعالى في فعله وأذن في تركه معاً من غير أن يذم فاعله ولا يمدح.

فخرجت بذلك الأحكام التكليفية الأربعة الباقية ــ وهي الواجب والمندوب والمكروه والحرام ــ حيث إن كلاً من تلك الأحكام الأربعة لا يخلو من مدح أو ذم إما في الفعل وإما في الترك: فالواجب والمندوب يمدح فاعلهما، والحرام والمكروه يمدح تاركهما.

وخرج بقوله: «ما أذن الله سبحانه» أفعال الله تعالى؛ حيث إنه قيل: «إنها خالية من الثواب والعقاب، فينبغي أن تكون مباحة» فقوله: «ما أذن الله سبحانه» أخرج ذلك الاحتمال.

الاعتراضات عليه:

هذا التعريف الذي أورده ابن قدامة للمباح لم يسلم من بعض

الاعتراضات التي وُجِّهت إليه، ولكن بعض هذه الاعتراضات ضعيف، وسأبين ذلك فيما يلي:

الاعتراض الأول: أن التعريف غير مانع من دخول فعل الساهي والنائم والبهيمة. بيان ذلك:

أنه يدخل في هذا التعريف فعل الساهي والنائم وأفعال البهائم والصبيان؛ لأنه لا يتعلق بفعلها ولا تركها مدح ولا ذم، فهذا التعريف يقتضي أن توصف هذه الأفعال بأنها مباحة وهو باطل؛ لأن المباح متعلق الإباحة، ومتعلقها أفعال المكلفين، والبهائم غير مكلفة كما أن الساهي والنائم والصبي لا يتوجه إليهم تكليف في وقت السهو والنوم والصبا؛ لأن هؤلاء غير مكلَّفين ــ كما سيأتي التفصيل في ذلك ــ في باب التكليف إن شاء الله.

جوابه:

هذا الاعتراض ضعيف؛ حيث يمكن الجواب عنه: بأن التعريف لا يشمل هذه الأشياء؛ لأن «ما» الواردة في قوله في التعريف: «ما أذن الله سبحانه» المراد بها فعل المكلف، والتقدير يكون: «المباح هو فعل المكلف الذي أذن الله..» وعلى هذا فإن أفعال الساهي والنائم والبهائم والصبيان تكون خارجة عنه، وليست داخلة فيه، فتكون هذه الأشياء خارجة عن التعريف أصلاً؛ لأن المقصود بالفعل المباح هو فعل المكلَّف.

الاعتراض الثاني: أن التعريف غير مانع من دخول المباح الذي يترك به واجباً، والمباح الذي يستعين به على فعل واجب. بيان ذلك:

أن المكلَّف الذي يفعل مباحاً يترك به واجباً فإنه يُذَم، كمن نام وقت صلاة فإن النوم وإن كان في حقيقته مباح إلاَّ أنه ــ هنا ــ يُذَم عليه؛ لأنه ترك به واجباً.

كذلك إذا استعان بالمباح على واجب أو على مندوب فإنه يُمْدَح

ويثاب على ذلك كمن أكل في ليالي رمضان ليتقوى به على صوم النهار، أو نام في النهار ليتهجد في الليل فإن هذا النوم وهذا الأكل وإن كانا في حقيقتهما مباحان إلاَّ أنهما ـ هنا ـ يثاب عليهما؛ لأنه استعان بهما على أداء واجب أو مندوب.

فينبغي أن يزاد في الحد قيد: «لذاته» أو قيد «من حيث هو مباح» ليخرج عنه المباح الذي يترك به واجباً، والمباح الذي يستعين به على واجب.

الاعتراض الثالث: أن التعريف غير مانع من دخول «الواجب الموسَّع» و «الواجب المخيَّر» بيان ذلك:

أن الواجب الموسَّع قد أذن الله عز وجل في تركه وفي فعله في أول الوقت ـ إذا عزم على فعله في آخر الوقت ـ من غير أن يقترن بذم فاعله ولا مدحه، ولا ذم تاركه ولا مدحه، كذلك الواجب المخيَّر قد أذن الشارع في تركه وفي فعله من غير أن يقترن بذم فاعله ولا مدحه ولا ذم تاركه ولا مدحه وذلك بشرط أن يفعل خصلة أخرى من الخصال المخير بينها فدخل الواجب الموسع والواجب المخير من هذا الوجه.

فينبغي أن يزاد في الحد قيد: «من غير بدل» كما فعل الآمدي في الإحكام حيث قال في تعريفه: «المباح ما دل الدليل السمعي على خطاب الشارع بالتخيير فيه بين الفعل والترك من غير بدل» ليخرج عنه الواجب الموسع، والواجب المخير حيث يستوي الطرفان فيهما إلى بدل، أما في المباح فاستواء الطرفين إنما يكون بغير بدل.

الاعتراض الرابع: أن التعريف فيه حشو وزيادة لا فائدة منها، والتعريفات تصان عن الألفاظ التي لا فائدة منها، وهنا زاد لفظ «الذم» في

التعريف حيث لم يأت بمعنى جديد فلو قال في التعريف: «ما أذن الله سبحانه في فعله وتركه غير مقترن بمدح فاعله وتاركه» وحذف لفظ «الذم» لما ترتب على حذفه خلل؛ حيث يخرج بهذا التعريف كل الأقسام الأربعة الباقية: الواجب، والمندوب والمكروه والحرام: فالواجب والمندوب خارجان؛ لأن المدح يتعلَّق بفعلهما، والحرام والمكروه خارجان أيضاً؛ لأن المدح يتعلَّق بتركهما.

وما دام أن حذف «الذم» لم يضر فذكره يكون لا فائدة فيه فيكون عبثاً وحشواً.

جوابه:

يجاب عن ذلك بأن الأصل في القيود الواردة في التعريفات أن تكون لإيضاح المعرف وبيان الواقع، لا للاحتراز، وذكر الذم في التعريف إيضاح وبيان للواقع فيكون فيه فائدة فلا يكون ذكره لغواً وحشواً.

هذا هو التعريف الذي أورده ابن قدامة وهذه أهم الاعتراضات الموجهة إليه وأجبنا عن بعضها والبعض الآخر لا يمكن الجواب عنه، فلا بد من إضافة وزيادة قيدين في التعريف هما: «لذاته»، و«من غير بدل» أو «مطلقاً» فيكون التعريف الأقرب للصواب عندي هو: «ما أذن الله ــ تعالى ــ للمكلفين في فعله وتركه مطلقاً من غير مدح ولا ذم في أحد طرفيه لذاته».

فقولنا: «ما» للجنس، ويُقصد بها الفعل، أو الشيء ويدخل في ذلك الأحكام التكليفية كلها: الواجب، والمندوب، والمباح، والمكروه، والحرام.

قولنا: «أذن الله تعالى» أي: صدر هذا من الله وهو الشارع الحكيم.

وقد احترزنا بذلك عن أفعال الله حيث قيل: إنها خالية من الثواب والعقاب ومع ذلك فهي ليست مباحة، فأتينا بهذا القيد لإخراج هذا الزعم، حيث إن الإذن صدر من الله للمكلفين.

قولنا: «للمكلفين» المكلفون جمع مكلف، والمكلف هو البالغ العاقل الذي يفهم الخطاب الشرعي.

وخرج بهذا القيد الساهي والنائم، والصبي، والمجنون، والبهيمة حيث قيل: إن هؤلاء يدخلون؛ لأنهم لا يثابون ولا يعاقبون فتوهم أن أفعالهم مباحة فأتينا بهذا القيد لإخراجهم؛ حيث إنهم غير مكلفين ــ كما سيأتي التفصيل في ذلك إن شاء الله تعالى.

قولنا: «في فعله وتركه مطلقاً» أي: «من غير بدل».

وخرج بهذا القيد: «الواجب المخيَّر» و «الواجب الموسَّع»؛ حيث إن المكلف مخير بين أن يفعل هذه الخصلة أو تلك من غير ذم ولا مدح في تركها، لذلك المكلف مخير بين أن يفعل الصلاة في أول وقتها أو الترك من غير ذم ولا مدح، لكن التخيير بالنسبة للوقت والتخيير بالنسبة للخصال المخير بينها مشروط بالعزم على فعل خصلة أخرى، والعزم على فعل الصلاة في آخر الوقت.

فذكر «مطلقاً» لإخراج ذلك. أي أن هذا الترك يكون مطلقاً غير مشروط.

قولنا: «من غير مدح ولا ذم في أحد طرفيه» أي: أن التارك لا يُذم ولا يُمدح، والفاعل لا يُذم ولا يُمدح، فالفعل والترك ــ وهما الطرفان ــ سيان عند الشارع.

وهذا القيد أخرج الأحكام التكليفية الأربعة وهي: الواجب، والمندوب، والحرام والمكروه.

فالواجب يتعلَّق بفعله مدح وبتركه ذم، والحرام عكسه، والمندوب يتعلق بفعله مدح، ولا ذم في تركه، والمكروه يتعلق بتركه مدح، ولا ذم في فعله.

قولنا: «لذاته» أي: تارك المباح وفاعله لا يذم ولا يمدح لذات المباح من غير اعتبارات أخرى، فهذا مخرج للمباح الذي يترك به واجباً، والمباح الذي يستعين به على واجب.

• صيغ الإباحة:

بعدما عرفنا حد المباح، لا بد من معرفة الصيغ التي تستعمل في الإباحة وهي:

الصيغة الأولى: «لا حرج»، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾ [النور: ٦١] وما أخرجه البخاري أن النبي ﷺ قال: «إفعل ولا حرج».

الصيغة الثانية: «لا جناح» من أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٦] وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا۟ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٨] وقوله تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّسَآءِ﴾ [البقرة: ٢٣٥].

الصيغة الثالثة: «أحلَّ» ومن أمثلة ذلك: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧] وقوله سبحانه: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤].

الصيغة الرابعة: صيغة الأمر التي اقترنت بها قرينة صرفتها من الوجوب والندب إلى الإباحة، من أمثلة ذلك: قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ وَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٠﴾﴾ [الجمعة: ١٠] فهنا أمر لله بالانتشار في الأرض وهذا الأمر للإباحة، والقرينة التي صرفت الأمر عن الوجوب إلى الإباحة هي: منع الفعل قبل ذلك في قوله سبحانه: ﴿فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩] حيث كان الانتشار لطلب الرزق ممنوعاً قبل الصلاة، ثم أباحه بعد الصلاة.

ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢] حيث أمر الله تعالى بالاصطياد، وهذا الأمر مصروف عن الوجوب إلى الإباحة بقرينة منع الاصطياد قبل الأمر به.

* * *

أقسام المباح بحسب الكلية والجزئية

قد ينصرف إلى ذهن بعض الطلاب عند إطلاق لفظ «الإباحة»: «الإباحة مطلقاً» وليس كذلك، أي: ليس هناك إباحة مطلقة، بل هناك إباحة باعتبارات لذلك نجد الشاطبي رحمه الله قسم المباح إلى أربعة أقسام بحسب الكلية والجزئية وهي:

• القسم الأول: المباح بالجزء والمطلوب بالكل على جهة الوجوب:

مثاله: «الأكل» و «الشرب» و «معاشرة الزوجة» وما أشبه ذلك حيث إن هذه الأمور مباحة بالجزء؛ حيث إن لكل فرد الحق في أن يأكل ويشرب ويخالط زوجته أو لا يعمل هذا فهو مباح له الأمرين الفعل والترك، لكن يجب الفعل من جهة الكل أي امتناع الشخص عن هذه الأشياء جملة واحدة بشكل دائم حرام لأنه يفضي إلى الهلاك والضرر، وترك الحرام واجب.

وكذلك البيع والشراء وغيرهما من المعاملات فهي وإن كانت مباحة إلاَّ أن تركها كلها دائماً حرام؛ لما يترتب على ذلك من الضرر.

• القسم الثاني: المباح بالجزء والمطلوب بالكل على جهة الندب:

مثاله: التمتع الزائد على الحاجة في المأكل والمشرب والملبس

وغيرها فإن ذلك مباح بالجزء أي: أن لكل شخص الحق في أن يتمتع في المأكل والمشرب الزائد، ولكنه مندوب إليه؛ لما ورد الندب إليه في عموم الأدلة الطالبة لها والمرغبة فيها مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِۚ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِۗ﴾ [الأعراف: ٣٢].

ومثل ما روي عن النبـي ﷺ أنه قال: «إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده».

● القسم الثالث: المباح بالجزء، والمحرم بالكل:

مثل: المباحات التي تقدح المداومة عليها بالعدالة، فبالمداومة عليها يخرج صاحبها إلى ما يخالف هيئات أهل العدالة، ويشبه الفساق وإن لم يكن كذلك.

● القسم الرابع: المباح بالجزء والمكروه بالكل:

مثل: التنزه في البساتين، وسماع تغريد الحمام، ونحو ذلك، فإن هذه مباحة بالجزء أي: أن الشخص يباح له أن يفعل ذلك مرة أو مرتين، أما إذا فعلها دائماً فتكون مكروهة لما فيه من ضياع الوقت من غير فائدة.

* * *

هل المباح من الشرع أو لا؟

قوله: (وهو من الشرع وأنكر بعض المعتزلة ذلك).

ش: أقول: اختلف العلماء في المباح هل يعتبر من الشرع أو لا؟ على مذهبين:

المذهب الأول: أن المباح حكم شرعي.

وهو ما ذهب إليه ابن قدامة ــ هنا ــ وهو مذهب جمهور العلماء من أهل السنة وغيرهم وهو الصحيح.

المذهب الثاني: أن المباح ليس حكماً شرعياً.

وهو مذهب بعض المعتزلة.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: (إذ معنى الإباحة نفي الحرج عن الفعل والترك، وذلك ثابت قبل ورود السمع، فمعنى إباحة الشيء: تركه على ما كان قبل السمع).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني على أن الإباحة ليست من الشرع بقولهم: إن معنى الإباحة: انتفاء الحرج عن الفعل والترك، وانتفاء الحرج هذا ثابت ومعلوم قبل ورود السمع ــ الذي هو الشرع ــ فيكون معنى إباحة الشيء: تركه على ما كان عليه قبل ورود الشرع ولم يتغير حكمه، فكل ما لم يثبت تحريمه، ولا وجوبه، ولا ندبيته، ولا كراهيته يبقى على النفي الأصلي ويعبر عنه بالمباح.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: (قلنا: الأفعال ثلاثة أقسام: قسم صرح فيه الشرع بالتخيير بين فعله وتركه فهذا خطاب، ولا معنى للحكم إلاَّ الخطاب، وقسم لم يرد فيه خطاب بالتخيير لكن دل دليل السمع على نفي الحرج عن فعله وتركه فقد عرف بدليل السمع ولولا هو لعرف بدليل العقل نفي الحرج عنه. فهذا اجتمع

عليه دليل العقل والسمع. وقسم لم يتعرض الشرع له بدليل من أدلة السمع فيحتمل أن يقال: قد دل السمع على أن ما لم يرد فيه طلب فعل ولا ترك فالمكلف فيه مخير، وهذا دليل على العموم فيما لا يتناهى من الأفعال فلا يبقى فعل إلاَّ مدلول عليه سمعاً فتكون إباحته من الشرع. ويحتمل أن يقال: لا حكم له، والله أعلم).

ش: أقول: استدل أصحاب المذهب الأول وهم الجمهور ــ وهم القائلون: إن الإباحة حكم شرعي ــ بقولهم: إن الأفعال ثلاثة أقسام:

القسم الأول ــ من الأفعال ــ صرح الشرع فيه بالتخيير بين فعله وتركه فقال: «إن شئتم فافعلوه، وإن شئتم فاتركوه» فهذا خطاب من الشارع صريح. والحكم لا معنى له إلاَّ الخطاب الوارد من الشارع، ولا سبيل إلى إنكاره وقد ورد وصرح به الشارع.

القسم الثاني ــ من الأفعال ــ لم يرد فيه خطاب بالتخيير، ولكن دل دليل السمع، ودلت أخبار الشرع على نفي الحرج عن فعله وتركه «أي: على أنه لا حرج على فعله ولا على تركه» فيكون هذا القسم قد عرف بدليل السمع والشرع، ولولا وجود هذا الدليل الشرعي: لكان يعرف بدليل العقل نفي الحرج عنه؛ حيث يبقيه على النفي الأصلي، فثبت أن هذا القسم قد اجتمع عليه دليل الشرع والسمع والعقل.

القسم الثالث ــ من الأفعال ــ لم يرد فيه خطاب كالقسم الأول، ولا دليل من الشرع كالقسم الثاني أي: أن هذا القسم لم يتعرض الشرع له لا بصريح لفظ الشارع، ولا هو مفهوم من دليل من أدلة السمع فهذا يجري فيه احتمالان:

الأول: أنه يحتمل أن يقال: قد دل السمع والشرع ــ بصورة عامة ــ

على أن ما لم يرد فيه طلب فعل ولا ترك فالمكلف فيه مخير، أو بانعقاد الإجماع على ذلك وهذا الدليل يعم جميع الأفعال التي لا نهاية لها. وعلى هذا لا يبقى فعل إلاَّ قد دُلَّ عليه من جهة الشرع فتكون إباحته من الشرع.

الثاني: أنه يحتمل أن يقال: لا حكم له؛ لأنه لم يرد فيه خطاب من الشرع فيصير شرعياً كالقسم الأول، ولم يرد فيه دليل شرعي فيصير شرعياً كذلك كالقسم الثاني.

ولكن هذا الاحتمال ـ أعني الثاني ـ بعيد؛ لأنه لا توجد حادثة إلاَّ ولها حكم شرعي.

هذا بيان ما قاله ابن قدامة ـ رحمه الله ـ مجيباً به عن حجة أصحاب المذهب الثاني، ومستدلاً بهذا القول ـ أيضاً ـ على صحة مذهبه وهو مذهب الجمهور وهو أن المباح حكم شرعي.

وهناك دليل آخر يدل على أن المباح حكم شرعي، وهو أن يقال: إن الإباحة تخيير بين الفعل والترك وهو متوقف في جوده على الشرع كبقية الأحكام فتكون الإباحة حكماً شرعياً.

تنبيه: النزاع في هذه المسألة لفظي راجع إلى تفسير المباح ما المراد منه؟

فمن فسَّره بـ «عدم الحرج»: قال: المباح ليس من الشرع؛ لأن عدم الحرج ثابت قبل الشرع، وما هو ثابت قبل الشرع لا يكون من الشرع.

ومن فسَّره بـ «إعلام الشرع بنفي الحرج في الفعل أو الترك، أو تخييره»: قال: هو من الشرع؛ لأن هذا الإعلام لا يوجد قبل الشرع، وما توقف على الشرع: كان حكماً شرعياً.

* * *

حكم الأفعال والأعيان
المنتفع بها قبل ورود الشرع بحكمها

قوله: (فصل واختلف في الأفعال وفي الأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع بحكمها).

ش: **أقول**: إن التعبير بقوله: «قبل ورود الشرع بحكمها» أولى من قول بعضهم «اختلف في الأعيان والأفعال قبل ورود الشرع» ولم يذكر «بحكمها»، وذلك لأن تعبير ابن قدامة يشمل حكم الأعيان والأفعال المنتفع بها قبل ورود الشرع إن فرض أنه خلا وقت عن الشرع.

ويشمل ـ أيضاً ـ حكم الأعيان والأفعال بعد ورود الشرع وخلا عن حكمها.

ويشمل ـ أيضاً ـ إذا لم يخل الشرع عن الحكم، ولكن جهل، وهذا يتصور في قوم لم تبلغهم الدعوة وعندهم ثمار وغيرها فهل يباح لهم تناولها أو تحرم عليهم؟ وكذلك يتصور هذا في شخص خلقه الله عز وجل في برية لا يعرف شيئاً من الشرعيات وعنده أطعمه فهل تكون هذه الأشياء على الحظر أو الإباحة حتى يرد الشرع بالدلالة؟

وقلت «إن خلا وقت عن الشرع» هذا مجرد افتراض وإلاَّ فالصحيح: أنه لم يخل وقت عن الشرع دل على ذلك أمور.

الأول: قوله تعالى: ﴿ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ ﴾ [البقرة: ٣٥] فأمر الله عز وجل آدم وحواء ونهاهما عقيب خلقهما، وكذلك كل زمان.

الثاني: قوله تعالى: ﴿ أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾ ﴾ [القيامة: ٣٦]

والسدى الذي لا يؤمر ولا ينهى. وهذه الآية استدل بها الجزري على أنه لم تخل الأمم من حجة.

الثالث: قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ﴿٢٤﴾﴾ [فاطر: ٢٤].

ويؤيد ذلك ما قاله الإمام أحمد ــ رحمه الله ــ في كتابه «الرد على الجهمية والزنادقة»: «الحمد لله الذي جعل في كل زمان فترة من الرسل بقايا من أهل العلم». فأخبر أن كل زمان فيه قوم من أهل العلم.

تنبيه: هذه المسألة متفرعة عن قاعدة المعتزلة المشهورة: «التحسين والتقبيح العقليين» حيث إنه لما أبطل الجمهور قاعدة المعتزلة تلك: لزم من إبطالها إبطال حكم الأفعال قبل ورود السمع والشرع، فالجمهور يبحثون هذه المسألة على سبيل التسليم الجدلي بما قاله المعتزلة لذلك يسمونها مع مسألة «شكر المنعم عقلاً» بمسائل التنزل.

* * *

مذاهب العلماء في حكم الأفعال والأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع ببيان حكمها

اختلف العلماء في ذلك على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول

قوله: **(فقال التميمي وأبو الخطاب والحنفية: هي على الإباحة)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن حكم الأعيان والأفعال المنتفع بها قبل ورود الشرع ببيان حكمها هو: الإباحة، أي: تكون تلك الأشياء مباحة: إن شاء المكلف فعلها، وإن شاء تركها، لا ذم ولا مدح لفاعلها ولا لتاركها.

ذهب إلى ذلك أكثر الحنفية، وأبو الحسن التميمي وأبو الخطاب من

الحنابلة، وأبو الفرج المالكي، وأبو إسحاق الإسفراييني، وأبو العباس بن سريج، وأبو حامد المروزي، وأبو علي وأبو هاشم الجبائيان، وجماعة من معتزلة البصرة.

● **تنبيهات مهمة:**

التنبيه الأول: نسب ابن قدامة ــ هنا ــ القول بالإباحة إلى الحنفية كلهم، وكذا القاضي أبو يعلى في «العدة» وأبو الخطاب في «التمهيد». وهذا تساهل في النسبة؛ حيث إن الصحيح: أن القائلين بالإباحة هم أكثر الحنفية، لا كلهم كما أثبته ــ هنا ــ.

التنبيه الثاني: أن ابن قدامة ــ رحمه الله ــ لم ينسب القول بالإباحة إلى القاضي أبـي يعلى، وهذا هو المشهور عنه؛ حيث إن مذهبه هو الحظر كما جاء في «العدة».

لكن الفتوحي الحنبلي في «شرح الكوكب المنير» نسب إلى القاضي القول بالإباحة في كتاب «المجرد»، والقول بالحظر في كتاب «العدة»، والصحيح عن القاضي أبـي يعلى أنه يقول بالحظر كما سيأتي.

التنبيه الثالث: نسب بعض الأصوليين القول بالإباحة إلى الظاهرية، وهذا خطأ في النسبة؛ حيث إن مذهب أهل الظاهر هو التوقف كما صرح ابن حزم في ذلك حيث قال في «الإحكام» له ما نصه: «وقال آخرون وجميع أهل الظاهر وطوائف من أصحاب القياس: ليس لها حكم في العقل أصلاً لا بحظر ولا بإباحة وإن كان كل ذلك موقوف على ما ترد به الشريعة».

التنبيه الرابع: لم يذكر ابن قدامة ــ رحمه الله ــ أن الإمام أحمد أومأ إلى هذا المذهب كما فعل أبو يعلى في «العدة»، وأبو الخطاب في «التمهيد» حيث قالا: «وقد أومأ الإمام أحمد إلى الإباحة» وقد استدلا على ذلك بما روي

عن أبـي طالب أنه سأل الإمام أحمد عن قطع النخل، فقال: «لا بأس به، لم نسمع في قطع النخل شيئاً»، قيل له: فالنبق: قال: «ليس فيه حديث صحيح وما يعجبني قطعه» قلت له: إذا لم يكن فيه حديث صحيح فلِمَ لا يعجبك؟ قال: لأنه على كل حال قد جاء فيه كراهة، والنخل لم يجيء فيه شيء.

قال أبو يعلى ــ بعدما ذكر ذلك ــ: فقد استدام أحمد ــ رحمه الله ــ الإباحة في قطع النخل؛ لأنه لم يرد شرع بحظره.

قلت: لم يذكر ابن قدامة ــ رحمه الله ــ هذه الرواية عن الإمام أحمد في هذه المسألة؛ لأن فتوى الإمام أحمد بأن النخل لا بأس من قطعه لا يعلم حقيقة مستنده كما ذكر شيخ الإسلام بن تيمية في «المسوَّدة».

فيحتمل أنه استند في ذلك إلى النصوص الشرعية العامة في ذلك.

ويحتمل أنه أفتى بذلك؛ استناداً إلى أن سكوت الشرع عن ذلك يدل على العفو فيه.

ويحتمل أن يكون مستنده: استصحاب عدم التحريم.

ويحتمل أن يكون مستنده: أن الأصل إباحة عقلية.

ومع هذه الاحتمالات كيف يقال: إن الإمام أحمد استدام الإباحة في قطع النخيل؛ لأنه لم يرد شرع بحظره.

التنبيه الخامس: قلت: إن أبا علي وأبا هاشم وجماعة من معتزلة البصرة ذهبوا إلى القول بالإباحة، لكن يجب أن تتنبه إلى أن فعل المكلف عند المعتزلة عامة إما حسن، وإما قبيح، وإما أنه لم يتبين للعقل حسنه أو قبحه.

أما الحسن ــ وهو ما حسنه العقل ــ فإن استوى فعله وتركه في النفع

والضرر سموه مباحاً، وإن ترجح فعله على تركه وهذا على قسمين: الأول: إن لحق الذم تركه سموه واجباً، الثاني: إن لم يلحق الذم تركه سموه مندوباً.

أما القبيح ــ وهو ما قبحه العقل ــ فإن التحق الذم بفعله سموه حراماً وإن لم يلتحق الذم بفعله سموه مكروهاً. هذا قد اتفق عليه عامة المعتزلة.

أما الذي لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح فقد اختلفوا فيه: فمنهم من قال: إنه على الإباحة ــ وهم الذين أشرت إليهم سابقاً ــ ومنهم من قال: هو على الحظر، ومنهم من توقف، وهذان المذهبان سيأتيان إن شاء الله تعالى.

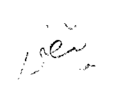
* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: (إذ قد علم انتفاعنا بها من غير ضرر علينا ولا على غيرنا فليكن مباحاً، ولأن الله سبحانه خلق هذه الأعيان لحكمة لا محالة، ولا يجوز أن يكون ذلك لنفع يرجع إليه: يثبت أنه لنفعنا).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ــ على أن حكم الأعيان والأفعال المنتفع بها قبل ورود الشرع بحكمها هو الإباحة ــ بأدلة هي كما يلي:

الدليل الأول: أن هذه الأشياء «أقصد الأعيان والأفعال» ملك لله تعالى، فإذا علمنا أن تلك الأشياء تنفعنا في حين أنه لا يتظرر الغير بذلك ــ وهو المالك وهو الله سبحانه ــ ففي الانتفاع بهذه الأشياء منفعة ليس فيها وجه من وجوه المنع أو القبح، وكل ما هذا سبيله فالعقل السليم يدعو إليه ويسوِّغه؛ لأنه غرض صحيح، فدل ذلك على أنها مباحة لنا.



يؤيد ذلك: التنفس في الهواء والانتقال في الجهات فالله عز وجل

لا يتضرر بالتنفس بالهواء أو الانتقال في الجهات.

كذلك أملاك الآدميين فإنه يجوز لنا الانتفاع بها على وجه لا يتظرر به المالك مثل: المشي في ظل حائط الغير، والاتكاء على ذلك الحائط، والتنظر في مرآة المزيِّن إذا علَّقها، والاستضاء بنار غيره.

جوابه:

أجيب عن ذلك بأن الغير قد لا يكون عليه ضرر، ولكن من حقه أن يمنع من أخذ من ماله شيئاً ولا يأذن، بدليل: أن من يملك الملايين من الأموال لا ضرر عليه بأن يأخذ غيره منه قرشاً واحداً، ومع ذلك لا يجوز أخذه إلاَّ بإذن هذا الغني، وإلاَّ يكون حراماً، فكذلك هنا.

وأما التنفس في الهواء فنظراً لكونه مضطراً إليه: فهو يجوز من هذه الناحية؛ إبقاء لحياته؛ لأن الله سبحانه حرم أن يقتل المسلم نفسه؛ حيث إنه لو لم يتنفس لكان قاتلاً لنفسه.

كذلك الانتقال في الجهات لا بد منه.

ونظير ذلك: أن يحتاج المسلم إلى إطعام الغير فيباح له؛ حيث إن العقل والشرع لا يمنع من ذلك.

وأما الاستظلال بحائط الغير، والنظر في مرآته، والاستيضاء بناره: فهذه الأشياء إذا فعلها المسلم لحاجة فتكون مباحة؛ نظراً لتلك الحاجة.

الدليل الثاني: أن الله سبحانه وتعالى لما خلق هذه الأشياء لم يخل من أربعة أشياء:

الأول: إما أن يكون قد خلقها لغير حكمة.

الثاني: إما أن يكون قد خلقها لحكمة وهي: أن ينتفع بها هو.

الثالث: إما أن يكون قد خلقها لحكمة وهي: ليضربها غيره.

الرابع: إما أن يكون قد خلقها لحكمة وهي: لينفع بها غيره.

أما الأول: ـ وهو كونه قد خلقها لغير حكمة ـ فهو باطل؛ لأن الله سبحانه يكون قد خلقها عبثاً وهذا لا يجوز، فتعالى الله سبحانه عن العبث.

أما الثاني: ـ وهو: كونه قد خلقها لحكمة وهي أن ينتفع بها هو ـ فهو باطل ـ أيضاً ـ ؛ لأنه سبحانه غير محتاج إلى شيء، فالله سبحانه غني عن أن تلحقه المضار والمنافع.

أما الثالث: ـ وهو كونه قد خلقها لحكمة وهي أن يضربها غيره ـ فهو باطل أيضاً؛ لأنه لا يليق بالحكيم أن يضربها إذا لم يكن في حال خلقه إياها من يستحق العقوبة.

فلما بطلت الثلاثة: ثبت الرابع وهو: أنه خلقها لحكمة، وهي أن ينفعنا بها، فتكون مباحة لنا.

ما أجيب به عن الدليل الثاني

يمكن أن يجاب عن ذلك الدليل بما يلي:

الجواب الأول: أن هذا الدليل مبني على أن أفعاله سبحانه معلَّلة وذلك ممنوع عند بعضهم، فلا يصح قولهم: «خلقها لغير حكمة عبث»، بل أفعاله سبحانه لا تعلل فجاز أنه خلقها لما شاء وتعبدنا باجتنابها تعبداً محضاً.

الجواب الثاني: سلَّمنا أن أفعال الله تعالى كلها معللة بالمصالح، وأنه لا يفعل شيئاً إلاَّ وفيه مصلحة، لكن قد نطلع على المصلحة التي من أجلها شرع الحكم، وقد تغيب عنا كما قال ابن تيمية وهو مذهب أهل السنة،

فيكون خلق تلك الأشياء ليست حكمتها نفعنا بها قطعاً، بل يحتمل هذا، ويحتمل أننا لا نعرف الحكمة.

الجواب الثالث: أن هذا التقسيم الذي ذكرتموه في هذا الدليل تقسيم باطل من وجهين:

الوجه الأول: أنه يبطل بالأعيان المحرمة كالخمر والخنزير فإما أن يكون خلقه لها لينتفع بها هو، وإما أن يكون خلقها ليضربها، وإما أن يكون خلقها لينفعنا بها، وإما أن يكون قد خلقها لا لضرر ولا لنفع.

بطل أن يكون خلقها لينتفع بها هو؛ لأنه سبحانه مستغن عنها وعن الانتفاع بها.

بطل أن يكون قد خلقها ليضر بها غيره؛ لأن ذلك لا يليق بالحكيم.

بطل أن يكون قد خلقها لا لنفع ولا لضر؛ لأن هذا عبث وهو سبحانه منزه عن العبث.

وبقي أن يكون قد خلقها لينفعنا بها، وقد حرمها علينا ومنعنا من الانتفاع بها.

فكل جواب لكم عن خلقه الخمر والخنزير فهو عذرنا في هذه الأعيان.

الوجه الثاني: سلَّمنا أنه سبحانه خلقها لينتفع بها غيره، لا لشيء آخر، وليس من الضرورة أن نكون نحن ذلك الغير، بل يجوز أن يكون قد خلقها لنا، ويجوز أن يكون قد خلقها لقوم آخرين غيرنا يوصلها إليهم في وقت آخر، وإذا كان ذلك جائزاً بطل أن يكون قد خلقها لنفعنا فلا تبقى لكم حجة.

الدليل الثالث ـ وهو لم يرد بالروضة ـ : أن حقيقة المباح: ما لا ثواب في فعله ولا عقاب في تركه، وعندكم أن من فعل شيئاً قبل ورود الشرع لم يستحق عليه ثواباً ولا عقاباً فقد أثبتم له حكم الإباحة.

الجواب عن ذلك الدليل: يمكن أن يجاب عن ذلك بأن المباح عندنا هو: ما أخبر صاحب الشرع أنه لا ثواب في فعله، ولا عقاب في تركه وذلك لم يوجد في الأشياء قبل ورود الشرع بحكمها، وما ألزمتم لا يلزم؛ لأنا نقول: «ولا يستحق عليه عقاباً ولا ثواباً» ولا نقول: «إنه مباح»، بل نقول: إسقاط الثواب والعقاب فيه؛ لأن الشرع لم يرد الثواب والعقاب على ذلك الفعل، فكأن ذلك مباحاً، وهذا كما نقول: «إن فعل البهيمة لا يتعلق به ثواب ولا عقاب؛ لأن الشرع لم يرد بذلك ولا يسمى فعل البهيمة مباحاً» كذلك ـ هنا ـ في مسألتنا. نقول: إن فعل الأشياء قبل ورود الشرع بحكمها لا يتعلق به ثواب ولا عقاب؛ لأن الشرع لم يرد بذلك ولا يسمَّى فعلها مباحاً.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وقال ابن حامد والقاضي وبعض المعتزلة: هي على الحظر).

ش: **أقول:** لما فرغ من ذكر المذهب الأول وهو: أن حكم الأعيان والأفعال المنتفع بها قبل ورود الشرع ببيان حكمها هو الإباحة: شرع في ذكر المذهب الثاني وهو:

أن حكم تلك الأعيان والأفعال المنتفع بها قبل ورود الشرع بحكمها: الحظر والتحريم.

ذهب إلى ذلك الحسن بن حامد، وتلميذه أبو يعلى الحنبلي في

«العدة»، والحلواني، وأبو علي بن أبـي هريرة من الشافعية، وأبو بكر الأبهري من المالكية، وبعض الحنفية، ومعتزلة بغداد وبعض الشيعة الإمامية.

تنبيه: ذكر القاضي أبو يعلى في «العدة» أن الإمام أومأ إلى معنى هذا المذهب وهو التحريم من عدة نصوص وردت عنه «أي: عن الإمام أحمد».

منها أن الإمام أحمد قال: «لا يخمَّس السلب ما سمعنا أن النبـي خمَّس السلب».

قال أبو يعلى: هذا يدل على أنه لم يبح تخميس السلب؛ لأنه لم يرد عن النبـي ﷺ شرع فيه فبقِي على أصل الحظر.

ومنها أن الإمام أحمد قال ــ في الحلي يوجد لقطة ــ: «إنما جاء الحديث في الدراهم والدنانير».

قال أبو يعلى: هذا يدل على أن الإمام أحمد استدام التحريم ومنع الملك على الأصل؛ لأنه لم يرد شرع في غير الدراهم.

هذا ما ذكره أبو يعلى.

وقد تعقَّبه شيخ الإسلام ابن تيمية في «المسوَّدة»، وبين أن ما نقل عن الإمام أحمد ليس في محل النزاع، بيان ذلك:

أن الإمام أحمد قال: «لا يخمَّس السلب»؛ لأن السلب قد استحقه القاتل بالشرع فلا يخرج بعضه عن ملكه إلاَّ بدليل. وهذا ليس مما نحن فيه.

أما قوله ــ في الحلي يوجد لقطة ــ: «إنما جاء في الحديث في الدراهم والدنانير»؛ لأن اللقطة لها مالك فنقلها إلى الملتقط يحتاج إلى دليل، وليس هذا من جنس الأعيان في شيء.

تنبيه آخر: على هذا المذهب وهو: التحريم يخرج من محل الخلاف

على الصحيح ما اضطر إليه الإنسان كتنفس وسدِّرمق ونحوه مما يترتب على تركه الهلاك أو الضرر الشديد كما ذكر ذلك بعض الأصوليين.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(لأن التصرف في ملك الغير بغير إذنه قبيح، والله سبحانه المالك ولم يأذن، ولأنه يحتمل أن في ذلك ضرراً فالإقدام عليه خطر).**

ش: **أقول:** استدل أصحاب المذهب الثاني ـ على أن حكم الأعيان والأفعال المنتفع بها قبل ورود الشرع بحكمها: التحريم والحظر ـ بأدلة، منها:

الدليل الأول: أن هذه الأعيان ملك لله تعالى؛ لأنه خلقها وأنشأها وبرأها، والانتفاع بملك الغير بغير إذنه قبيح فلا يجوز، ولم نطلع على دليل دل على أنه أذن بالانتفاع بها، فبقي على عدم الجواز وهو الحظر والتحريم وذلك قياساً للغائب ـ وهو الله عز وجل ـ على الشاهد ـ وهو العبد المخلوق. بيان ذلك:

كما أنه لا يجوز التصرف في ملك الإنسان الذي يعبر عنه بالشاهد بغير إذنه كذلك لا يجوز التصرف والانتفاع فيما يخلقه الله تعالى بغير إذنه.

جوابه:

يمكن أن يجاب عن ذلك: بأن قياسكم الغائب ـ الذي هو الله سبحانه ـ على الشاهد ـ الذي هو الآدمي ـ حجة عليكم من جهة: أن الناس عبيد لله ـ تعالى ـ فيجب ألا يمنعوا من الانتفاع بما يحتاجون إليه لصلاح أبدانهم وأحوالهم؛ قياساً على عبيد الآدميين؛ حيث إن الواحد منا إذا كان له عبيد جاز لهم أن ينتفعوا بما يحتاجون إليه في صلاح أبدانهم وأحوالهم من أموال أسيادهم بغير إذنهم.

وسيأتي زيادة بيان لذلك إن شاء الله.

الدليل الثاني: أن تلك الأعيان والأفعال يحتمل أن يكون الانتفاع بها مباحاً فلا يأثم المكلف بذلك، ويحتمل أن يكون الانتفاع بها حراماً ومحظوراً فيأثم ويلام المكلف على ذلك ويترتب على ذلك ضرر عليه.

وبناء على هذين الاحتمالين فإننا إذا أقدمنا على الانتفاع بهذه الأشياء: لم نأمن أن يعاقبنا الله ــ تعالى ــ ؛ لأنه ربما كان حراماً. وإذا تركنا ذلك أمنا ذلك المعنى، فكان القول بالحظر والتحريم أحوط وأبعد عن الخطر؛ لأن فعل الحرام يعاقب عليه مطلقاً، أما ترك المباح فهو جائز.

جوابه:

يمكن أن يجاب عن ذلك: بأن هذا الدليل لو كان طريقاً صحيحاً في إثبات الحظر: لجاز أن يجعل هذا الدليل طريقاً في إيجاب العبادات مثل: الصوم والصلاة قبل ورود الشرع بإيجابهما خوفاً من أن تكون واجبة، ويقال: لا نأمن من العقاب على تركها فيجب أن يكون ذلك واجباً قبل ورود الشرع بإيجابهما، ولما لم يصح هذا بالإجماع ــ حيث إننا لم نعلم إيجاب الصوم والصلاة إلاَّ بعد ورود الشرع بذلك ــ لم يصح ما ذكروه من دليل؛ لأنه لا يطرد.

* * *

المذهب الثالث

قوله: **(وقال أبو الحسن الخرزي وطائفة الواقفية: لا حكم لها).**

ش: **أقول:** هذا هو المذهب الثالث في المسألة وهو: الوقف، أي: أن الأفعال والأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع بحكمها: لا حكم لها.

ذهب إلى ذلك أبو الحسن الخرزي الحنبلي، والغزالي، والإمام الرازي، والآمدي، وابن الحاجب وأبو بكر الصيرفي، وأبو علي الطبري، وأبو الحسن الأشعري، وأبو إسحاق الشيرازي، وهو مذهب بعض الحنفية، وعامة أهل الظاهر، وأهل السنة والجماعة وكثير من أهل العلم.

- **تنبيهات مهمة:**

التنبيه الأول: في تفسير المراد بالوقف.

فأقول: معناه أن الحكم متوقف على ورود الشرع بحكمها، ولا حكم لهذه الأشياء في الحال؛ لأن الحكم موقوف على ورود الشرع، ولم يرد الشرع بذلك، وليس المراد: عدم العلم فلا يدرى أنها محظورة أو مباحة.

ذهب إلى ذلك الغزالي فقال في «المستصفى» ما نصه: «وأما مذهب الوقف إن أرادوا به أن الحكم موقوف على ورود السمع ولا حكم في الحال فصحيح؛ إذ معنى الحكم الخطاب، ولا خطاب قبل ورود السمع، وإن أريد به أنا نتوقف فلا ندري أنها محظورة أو مباحة فهو خطأ؛ لأنا ندري أنه لا حظر؛ إذ معنى الحظر قول الله تعالى: «لا تفعلوه»، ولا إباحة؛ إذ معنى الإباحة قوله: «إن شئتم فافعلوه وإن شئتم فاتركوه ولم يرد شيء من ذلك».

وأشار إلى هذا التفسير الآمدي في «الإحكام» والعضد في «شرح المختصر».

أما البيضاوي في «المنهاج» فقد فسَّر الوقف بأنه عدم العلم: أي: أن هذه الأشياء لها حكم ولكن لم نعلم ما هو.

وأشار الإمام الرازي في «المحصول» إلى هذين التفسيرين فقال: «وهذا الوقف تارة يُفسَّر بأنه: لا حكم وهذا لا يكون وقفاً، بل قطعاً بعدم

الحكم، وتارة: بأنا لا ندري هل هناك حكم أم لا؟ وإن كان هناك حكم فلا ندري أنه إباحة أو حظر؟» ولم يُرجِّح أحدهما على الآخر، كذلك تاج الدين الأرموي نقلهما في «الحاصل» ولم يُرجِّح أحدهما على الآخر.

والحق عندي: أن التفسيرين جائزان؛ وذلك لأن الشخص إذا لم يعلم حكم هذا الشيء فيكون أحد أمرين:

إما أنه لم يعلمه؛ لعدم ورود الشرع بذلك، ولا حكم عنده في الحال.

أو أنه لم يعلمه لأنه ورد في الشرع، ولكن لم يعلمه هو في الحال، فهنا يتوقف في هذا حتى يرد عليه الشرع بذلك» أي: أن الشرع لم يرد بالحكم بالنسبة لهذا الشخص الجاهل.

وهذا لا يتعارض مع ما ذكره الغزالي والآمدي والعضد أبداً؛ لأن هذا الشخص الجاهل لم يرد عليه حكم هذه المسألة سواء كان قبل البعثة، أو بعدها ولكن لم تبلغه تلك الدعوة، فهو في الحالتين لا حكم عنده في الحال فيتوقف.

وهذا هو الذي ذهب إليه الفتوحي الحنبلي في «شرح الكوكب المنير» فهو سوَّى بين الحالتين: حالة قبل ورود الشرع، وحالة بعد ورود الشرع ولم يعرف الحكم.

وهذا ــ أيضاً ــ يوافق تعبير ابن قدامة ــ رحمه الله ــ في أول المسألة حيث قال: «فصل واختلف في الأفعال وفي الأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع بحكمها» وبينت ذلك هناك حيث قلت: إن هذا التعبير أشمل وأعم من تعبير بعض الأصوليين: «اختلف في الأعيان والأفعال قبل ورود الشرع» فتنبه لذلك.

التنبيه الثاني: ذكر ابن قدامة في «الروضة» هنا: أن من القائلين بالوقف «أبو الحسن الخرزي» ـ خاء ثم راء ثم زاي ـ وورد ذلك في جمع نسخ الروضة السبع إلاَّ نسخة « أ » فقد ورد فيها بلفظ: «الجزري» كما أشرت إلى ذلك أثناء تحقيقي للكتاب.

وذكر أبو يعلى في «العدة» أنه: «أبو الحسن الجزري» ـ جيم، ثم زاي، ثم راء ـ .

والظاهر أن المقصود ـ هنا ـ هو أبو الحسن الخرزي كما جاء في «التمهيد لأبـي الخطاب الحنبلي، و «المسوَّدة» ـ في هذا الموضع ـ كما قاله ابن قدامة ـ هنا ـ .

وأبو الحسن الخرزي هو: أحمد بن نصر بن محمد أبو الحسن الزهري المعروف بالخرزي البغدادي يعتبر من قدماء الحنابلة، سكن نيسابور، وتوفي فيها عام (٣٨٠هـ).

أما أبو الحسن الجزري فهو: عبد العزيز بن أحمد الفقيه إمام أهل الظاهر في عصره.

التنبيه الثالث: يرى بعض الأصوليين: أن القائل بالوقف موافق لمن قال بالإباحة في التحقيق؛ لأن من قال بالوقف يقول: لا يثاب على الامتناع منه، ولا يأثم بفعله، وهذا هو رأي أبـي يعلى الحنبلي في «العدة» وإمام الحرمين في «البرهان».

ويرى فريق آخر من الأصوليين: أن الوقف أقرب إلى الحظر منه إلى الإباحة، وهو رأي ابن عقيل، وصوَّبه شيخ الإسلام ابن تيمية في «المسوَّدة».

والأول هو الراجح ـ كما سيأتي بيان ذلك إن شاء الله.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثالث

قوله: (إذ معنى الحكم: الخطاب، ولا خطاب قبل ورود السمع).

ش: أقول: استدل أصحاب المذهب الثالث ـ على التوقف في الأعيان والأفعال المنتفع بها قبل ورود الشرع بحكمها ـ بأدلة منها:

أنه لا يطلق على شيء أن حكمه كذا إلاَّ بخطاب من الشارع، فحكم الحظر من الشرع وقد ورد خطابه بنحو قول الشارع: «حرمت عليكم هذا» أو «هو محرم عليكم» أو غير ذلك من صيغ التحريم التي سيأتي ذكرها، كذلك حكم الإباحة من الشارع وقد ورد خطابه بنحو قول الشارع: «أبحث لكم هذا» أو «إن شئت فافعل، وإن شئت فاترك» أو غير ذلك من صيغ الإباحة السابقة الذكر.

وبالضرورة نعرف أن مثل هذه الخطابات لم توجد قبل ورود الشرع، فلذلك لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع فنتوقف فيها حتى يرد إلينا شيء من الشرع يبين لنا حكمها.

أو تقول ـ في هذا الدليل ـ بعبارة أخرى: إن المباح: ما أذن فيه صاحب الشرع، والمحظور: ما حرمه صاحب الشرع، فإذا لم نجد ورود الشرع في عين بحظر، ولا إباحة فليس أمامنا إلاَّ التوقف؛ لأن طريق الإباحة الإذن ولم يوجد، وطريق التحريم المنع ولم يوجد.

* * *

الأجوبة عن بعض الاعتراضات والأدلة التي أوردها أصحاب المذهب الأول والثاني

قوله: **(والعقل لا يبيح شيئاً ولا يحرمه، وإنما هو معرِّف للترجيح والاستواء، وقبح التصرف في ملك الغير إنما يعلم بتحريم الشارع ونهيه، ولو حكمت فيه العادة فإنما يقبح في حق من يتضرر بالتصرف في ملكه، بل يقبح المنع مما لا ضرر فيه كالظل وضوء النار).**

ش: **أقول**: لما فرغ من ذكر المذهب الثالث وهو الوقف، والقائلين به، ودليلهم: شرع في ذكر الأجوبة عن ما أورده القائلون بالإباحة والقائلون بالحظر من أدلة واعتراضات، وإليك بيان ذلك.

ابن قدامة ـ رحمه الله ـ في كلامه السابق أجاب عن بعض أدلة المخالفين لمذهب الواقفية وعن اعتراضهم على دليلهم، ولكنه لم يصرح بنفس الاعتراضات لذلك سأذكر الاعتراضات أو الأدلة، وسأشرح ما أورده ابن قدامة من أجوبة، فأقول:

الاعتراض الأول: قالوا فيه: أنتم تقولون: إن الحظر والإباحة نعرفهما عن طريق الشرع ـ فقط ـ، وهذا لا نسلِّمه لكم، بل يجوز أن نعرفهما عن طريق العقل قبل ورود الشرع، فلا يمتنع أن نقول قبل ورود الشرع: إن العقل يبيح ويحظر إلى أن ورد الشرع بمنع ذلك؛ إذ ليس قبل ورود الشرع ما يمنع من ذلك.

أجاب ابن قدامة عن ذلك بـ «أن العقل لا يبيح شيئاً ولا يحرمه وإنما هو معرف للترجيح والاستواء» ومعنى ذلك: أن العقل لا دخل له في إثبات الأحكام الشرعية أو نفيها من حظر، وإباحة ونحو ذلك، فهو لا يبيح شيئاً ولا يحرمه، وقال المعترض هذا؛ بناءً على أن العقل حاكم، ونحن نمنع

ذلك ونقول: إن العقل معرف للترجيح والاستواء، أي: هادٍ ومرشد إلى فهم الخطاب، ووجه الاستدلال من النصوص، وكون هذا الدليل أرجح من ذاك، أو هما سواء، ونحو ذلك من التصرف في مقتضيات الأحكام بعد ثبوتها، لا أن العقل حاكم بها مثبت لها قبل الشرع.

كذلك نحن معكم في أن العقل يدرك أن الإحسان ملائم، والإساءة منافرة، وأن العلم كمال، وأن الجهل نقص، أما كون الفعل يثيب الله عليه أو يعاقب، أو لا يثيب ولا يعاقب ــ وهو استواء الطرفين ــ : فهذا لا يعلم إلاَّ بالشرع عندنا.

الاعتراض الثاني: قالوا فيه: نحن قلنا في دليلنا على مذهبنا وهو التحريم: إنه يقبح الانتفاع بملك الغير بغير إذنه، وهذه الأشياء لله تعالى وهو لم يأذن فيحرم الانتفاع بها؛ قياساً للغائب على الشاهد، فكما أنه لا يجوز التصرف بملك المخلوق من الآدميين إلاَّ بإذنه كذلك لا يجوز التصرف بملك الله إلاَّ بإذنه وهو لم يأذن، فيحرم الانتفاع.

أجاب ابن قدامة ــ رحمه الله ــ عن ذلك بقوله: «وقبح التصرف في ملك الغير إنما يعلم بتحريم الشارع ونهيه».

ومعنى هذا الجواب: أن التصرف في ملك الغير فيما بين المخلوقين بغير إذنه عرفنا أنه قبيح من الشرع، وليس من العقل؛ حيث إن الشارع لما نهى عن التصرف بملك الغير وحرمه فيما بين المخلوقين عرفنا من ذلك قبحها، والكلام في المسألة فيما قبل ورود الشرع، ولا فرق بين الأمرين عندنا قبل وورد الشرع.

ومعروف أن اتحاد الفرع والأصل في العلة شرط لصحة القياس، وهنا اختلف الفرع والأصل؛ حيث إن قبح التصرف في ملك الغير ــ فيما بين

الخلق ـ بغير إذنه ثبت بالشرع، وقبح التصرف في ملك الله تعالى بغير إذنه ثبت بالعقل ـ على زعمكم ـ فلا يقاس ما ثبت بالعقل على ما ثبت بالشرع.

فإن قلتم: «إن قبح التصرف في ملك الغير فيما بين الخلق ثبت بدليل عقلي».

فإنا نمنع ذلك؛ لأن الأحكام كلها لا تدرك عندنا إلاَّ من الشرع، دون العقل.

وإن قلتم: «إن قبح التصرف في ملك الغير فيما بين الخلق ثبت بدليل شرعي».

فحينئذٍ يمتنع القياس؛ لأن ما قبل الشرع عقلي عندكم، وما بعده شرعي، فاختلف الأصل والفرع، فصار هذا القياس قياس مع الفارق، والقياس مع الفارق لا يصح.

الاعتراض الثالث: قالوا فيه: إن الحكم بقبح التصرف في ملك الغير بغير إذنه فيما بين الخلق هو عادة وليس للعقل مدخل فيه؛ أي: أن العادة هي التي حكمت بقبح التصرف في ملك الغير بغير إذنه فيما بين الخلق.

أجاب ابن قدامة ـ رحمه الله ـ بقوله: «ولو حكمت فيه العادة فإنما يقبح في حق من يتضرر بالتصرف في ملكه... إلخ».

ومعنى هذا الجواب: أن العادة التي رجعت إليها ـ أيها المعترض ـ وقلت: إنها هي التي تجعلنا نحكم بقبح التصرف في ملك الغير بغير إذنه وليس العقل لا تشهد لما قلته، فيكون اعتراضك ضعيفاً. بيان ذلك:

أننا لو رجعنا إلى العادة وحكَّمناها في هذا: لوجدنا أن العادة تحكم وتقضي بأن التصرف في ملك الغير يقبح إذا كان هذا الغير يتضرر ويتأثر، كمن أكل من طعام غيره أو شرب من شرابه فإنهما يؤثران في الطعام

والشراب ويؤديان إلى استهلاكهما وهما ملك لغيره، ففي هذه الحالة العادة تقتضي المنع؛ لأنه يتضرر.

أما إذا كان ذلك الغير لا يتضرر ولا يتأثر فلا يقبح التصرف في ملكه بغير إذنه عادةً كمن نظر إلى مرآة غيره، أو من استظل بجدار غيره، أو من استضاء ومشى بنار غيره أو سراجه ونحو ذلك، حيث إن هذه الأمور وما شابهها لا يؤدي إلى استهلاك أو ضرر المرآة، أو الجدار، أو النار أو السراج، فالعادة تحكم بقبح المنع من الانتفاع بمثل هذه الأمور.

فإذا ثبت أن الشيء الذي لا يتضرر به المالك من الآدميين يقبح أن يمنع من الانتفاع به، فيجب أن لا يحرم الانتفاع بشيء من الأعيان التي يملكها الله عز وجل قياساً على الآدميين؛ لأنه لا ضرر على الله تعالى في الانتفاع بشيء من الأعيان التي يملكها.

وهذا الكلام يؤيد مذهب الإباحة.

* * *

المذهب الذي يليق بالمذهب الحنبلي

قوله: **(وهذا القول هو اللائق بالمذهب)**.

ش: **أقول**: بعد أن فرغ ابن قدامة ــ رحمه الله ــ من ذكر المذاهب الثلاثة في المسألة وهي: «الإباحة» و«التحريم» و«الوقف»: أراد أن يبين المذهب الذي يناسب ويليق بمذهبنا وهو المذهب الحنبلي، فذكر أن المذهب الثالث، وهو: التوقف في حكم الأعيان والأفعال قبل ورود السمع بحكمها يعتبر مناسباً لقواعد المذهب الحنبلي.

وهذا الكلام بمعنى قول ابن عقيل الحنبلي: «...لا حكم لها قبل السمع، وهذا هو الصحيح الذي لا يجوز على المذهب غيره».

* * *

الدليل على أن الوقف هو المذهب المناسب
حيث لم يرد شرع بحكم تلك الأشياء

قوله: (إذ العقل لا مدخل له في الحظر والإباحة على ما سنذكره إن شاء الله تعالى وإنما تثبت الأحكام بالسمع).

ش: **أقول**: الوقف هو المناسب واللائق بالمذهب الحنبلي ـ حيث إن أصحاب هذا المذهب يستندون في إثبات الأحكام إلى الشرع والسمع، دون العقل ـ .

ويُستدل على ذلك:

بأن العقل ـ في مذهبنا ـ ليس له دخل في الأحكام الشرعية فلا يحرم شيئاً أو يبيحه بمجرد استحسانه أو استقباحه، قال الشوكاني في «إرشاد الفحول»: «فلا خلاف بين أهل السنة في أنه لا يجوز العمل به؛ لأنه لا حكم للعقل في الشرعيات».

وعليه: فالتحريم والإباحة وغيرهما من الأحكام الشرعية إنما تثبت عن طريق الشرع والسمع ـ فقط ـ وما لم يرد الشرع بحكم في تلك الأشياء: نتوقف فيها حتى يأتي بشيء في ذلك.

اعترض على ذلك بأن قيل: إنا معكم بأن العقل لا يحظر شيئاً ولا يبيحه بالشرع وخلافنا في هذه المسألة قبل ورود الشرع، ولا يمنع أن نقول قبل ورود الشرع: إن العقل يحظر ويبيح إلى أن يرد الشرع ويمنع ذلك؛ لأنه ليس قبل ورود الشرع ما يمنع ذلك، فإذا لم نوافق المعتزلة في أن مستند الحظر والإباحة العقل فأي مستند لنا في قولنا: «هذا حرام وهذا حلال» لا سيما وأنه لا يوجد شرع.

يمكن أن يجاب عن ذلك بجوابين:

الجواب الأول: أنا نعلم حكم الأشياء قبل ورود الشرع من الشرائع

السابقة؛ إذ لا يخلو زمن عن شرع ــ كما سبق أن قلناه ــ فإذا ثبت ذلك فليس للعقل مكان في التحريم والإباحة، بل يكون ذلك للشرائع.

الجواب الثاني: على فرض خلو زمن من شرع وأنه يوجد أشياء لم يرد الشرع بحكمها فإننا نعلم أنها مباحة أو محرمة ليس عن طريق العقل ــ كما ذكرتم ــ بل نعرف الحكم بطريق شرعي وهو الإلهام وهو: إلهام من الله تعالى لعباده بحظر ذلك الشيء أو إباحته.

والإلهام طريق شرعي عند بعضهم وحدُّه: «أنه ما حرك القلب بعلم يدعوك إلى العمل به من غير استدلال ولا نظر في حجة» وقد احتجوا به واستدلوا على ذلك بما أخرجه الترمذي والإمام أحمد عن النبـي ﷺ أنه قال: «الإثم ما حاك في الصدر وإن أفتاك الناس وأفتوك» فهنا جعل النبـي ﷺ شهادة قلب المؤمن بلا حجة أولى من الفتوى.

قال المناوي في «فيض القدير»: «وذلك لأن على قلب المؤمن نوراً، فإذا أورد عليه الحق التقى هو ونور القلب فامتزجا وائتلفا فاطمأن القلب وهش، وإذا ورد عليه الباطل نفر نور القلب، ولم يمازجه فاضطرب القلب».

وقد ألهم الله عز وجل أبا بكر وعمر رضي الله عنهما أشياء ورد الشرع بموافقتهما.

من ذلك ما أخرجه ابن سعد في «طبقاته» بسنده عن عائشة رضي الله عنها أن أبا بكر، لما حضرته الوفاة دعاها وطلب منها أن ترد نحلة نحلها إياها، ثم قال لها بعد ذلك: «وإنما هو مال الوارث، وإنما هما أخواك وأختاك» فقالت عائشة: إنما هي أسماء فقال: «وذات بطن ابنة خارجة قد ألقي في روعي أنها جارية فاستوصي بها خيراً» فولدت أم كلثوم.

ومن ذلك أن عمر رضي الله عنه كان يُلْهم الأحكام فينزل الشرع بموافقتها كما لا يخفى على كثير من طلبة العلم.

والحق أن الجواب الأول عن ذلك الاعتراض هو الأقرب إلى الصواب؛ حيث إننا نعلم حكم تلك الأشياء قبل ورود الشرع من الشرائع السابقة؛ إذ لا يخلو زمن عن شرع.

أما الجواب الثاني عنه وهو أننا نعرف حكم تلك الأشياء قبل ورود الشرع بحكمها عن طريق الإلهام فهذا فيه نظر؛ لأنه ليس المراد الإيقاع في القلب بلا دليل، بل المراد: الهداية إلى الحق بالدليل المفهوم من الكتاب أو السنة.

يدل على ذلك ما أخرجه البخاري، وأبو داود، والنسائي، والترمذي، وأحمد، والدارمي أن الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه سئل هل خصكم رسول الله ﷺ بشيء دون الناس؟ فقال: «لا والذي خلق الحبة وبرأ النسمة إلاَّ فهما يؤتيه الله عبداً في كتابه وما في هذه الصحيفة» وكان فيها العقل ــ وهو الديات ــ وفكاك الأسير وأن لا يقتل مسلم بكافر».

* * *

الأدلة العامة السمعية على أن الإباحة هي حكم الأشياء قبل ورود الشرع بحكمها

قوله: (وقد دل السمع على الإباحة بقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]، وبقوله: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ . . .﴾ الآية، [الأعراف: ٣٣]، وقوله تعالى: ﴿تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ . . .﴾ الآية، [الأنعام: ١٥١]، وبقوله: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا . . .﴾ الآية، [الأنعام: ١٤٥]، ونحو ذلك وقول النبي ﷺ «وما سكت

الله عنه فهو مما عفا عنه»، وقوله: «إن أعظم المسلمين في المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يُحرَّم على الناس فحُرِّم من أجل مسألته»).

ش: **أقول**: ساق ابن قدامة ـ رحمه الله ـ عدَّة نصوص شرعية من الكتاب والسنة تدل بعمومها على إباحة الأشياء المنتفع بها قبل ورود الشرع.

أي: أن تلك النصوص دلَّت عن طريق دلالة العام الظنية: أن حكم الأفعال والأعيان المنتفع بها قبل ورود السمع ببيان حكمها هو الإباحة.

فإن قلت: كيف يُستدل بنصوص وردت عن الشرع مع أن المسألة مفروضة قبل ورود الشرع؟

قلتُ: إن الصيغ الواردة في النصوص السابقة عامة تشمل حكم ما قبل ورود الشرع وما بعده وسيتضح لك فيما يلي:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩].

وجه الاستدلال: أن هذه الآية دلَّت على إباحة الأشياء وجواز الانتفاع بها حتى يرد دليل يغير ذلك، فلفظ «ما» عامة شاملة، ويؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿۞ٱللَّهُ ٱلَّذِى سَخَّرَ لَكُمُ ٱلْبَحْرَ لِتَجْرِىَ ٱلْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِۦ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٢﴾ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٣﴾﴾ [الجاثية: ١٢ ـ ١٣].

فهو سبحانه أتى بلفظ «لكم» وكررها؛ ليبين لنا في معرض الامتنان علينا أنه خلق لنا ما في الأرض وسخره لنا، واللام في قوله «لكم» في الآيتين للاختصاص أو الملك، وهو تمليك مجازي وليس حقيقي؛ لأن المالك الحقيقي هو الله عز وجل، فإذا كان الله عز وجل خصنا بهذه الأشياء وملكنا إياها فلا بدَّ أن نتحصل على فائدة الملك وهي الانتفاع بها.

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ﴾ [الأعراف: ٣٣].

وجه الاستدلال: أن هذه الآية جعلت الإباحة أصلاً في هذه الأشياء إلاَّ ما صرح الله عز وجل بتحريمه.

الدليل الثالث: قوله تعالى: ﴿۞ قُلْ تَعَالَوْا۟ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام: ١٥١].

وجه الاستدلال: مثل ما سبق.

الدليل الرابع: قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا﴾ [الأنعام: ١٤٥].

وجه الاستدلال: أن هذه الآية جعلت الإباحة أصلاً في هذه الأشياء إلاَّ ما استثني من هذه الإباحة.

الدليل الخامس: ما أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه عن سلمان الفارسي أن النبي ﷺ سئل عن السمن والجبن والفراء فقال: «الحلال ما أحل الله في كتابه، والحرام ما حرم الله في كتابه وما سكت عنه فهو مما عفي عنه» وفي رواية: «وما سكت عنه فهو عفو».

وجه الاستدلال: أن الأشياء المسكوت عن حكمها هي الأباحة، أي: أن الله قد عفى لمن فعلها ولمن تركها.

الدليل السادس: ما أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود وأحمد عن سعيد بن أبي وقاص عن النبي ﷺ أنه قال: «إن أعظم المسلمين في المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يُحرَّم على الناس فحُرِّم من أجل مسألته».

وجه الاستدلال: أن هذا الحديث جعل الإباحة أصلاً في الأشياء قبل ورود الشرع بحكمها.

الدليل السابع: قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِۚ﴾ [الأعراف: ٣٢].

وجه الاستدلال: أن الله سبحانه أنكر في هذه الآية على من حرم أشياء أخرجها لعباده دون دليل صادر عنه سبحانه، وهي عامة قبل الشرع وبعده، فدل ذلك على إباحتها لخلقه.

فثبت بعموم تلك الأدلة السمعية الواردة من الشارع: أن حكم الأفعال والأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع بحكمها هو: الإباحة.

وأما ما استدل به أصحاب المذهب الأول على الإباحة فهي أدلة عقلية، والعقل ــ كما قلنا ــ لا مدخل له في إثبات الأحكام الشرعية، لذلك أجبنا عنها واعترضنا عليها. ومع ذلك فإن تلك الأدلة العقلية تصلح أن تكون مؤيدة للأدلة السمعية على الإباحة.

فإن قلتَ: قولكم: «إن الأدلة السمعية أثبتت أن حكم الأشياء قبل ورود الشرع بحكمها هو الإباحة ألا يتعارض مع قولكم: «إن الأدلة أثبتت أن حكم الأشياء قبل ورود الشرع بحكمها هو الوقف وهو المناسب».

أقول ــ في الجواب عن ذلك ــ : إنه لا تناقض ولا تعارض بين القول بالإباحة والتوقف؛ لأن الخلاف بين القائلين بالإباحة والقائلين بالتوقف لفظي، وليس معنوياً؛ فإن القائل بالوقف هو موافق ــ في الحقيقة ــ للقائل بالإباحة؛ حيث إن مراد القائلين بالوقف: أنه لا يثاب على الامتناع منه ولا يأثم بفعله وهذا هو حقيقة الإباحة.

أي: أنه لا عقاب على أحد في ما يفعله، ولا ثواب في شيء يفعله، ولا وجوب بشيء من الأشياء حتى يرد الشرع به وهذا حد الإباحة.

ومراد القائلين بالإباحة: أنه لا حرج في الفعل والترك، وهذا هو الوقف؛ لأن المتوقف يقول: لا حكم لهذا الشيء فيعمل كيفما شاء.

فيكون لا خلاف بين الإباحة والتوقف إذا فُسِّر بذلك، وهو اختيار إمام الحرمين في «البرهان»، والغزالي في «المستصفى»، والآمدي في «الإحكام» وأبو يعلى في «العدة».

ولا تلتفت إلى ما قاله شمس الدين الأبياري في «شرح البرهان»، وابن عقيل من أن بين الإباحة والتوقف خلاف.

* * *

أثر الخلاف وفائدته

قوله: **(وفائدة الخلاف: إن من حرم شيئاً أو أباحه كفاه فيه استصحاب حال الأصل).**

ش: **أقول**: لما فرغ من ذكر مذاهب العلماء في هذه المسألة وهي: «الأباحة» و «التحريم» و «التوقف» شرع في بيان الثمرة والفائدة من هذا الخلاف، فذكر أن فائدة وثمرة ذلك الخلاف هي: استصحاب كل واحد من القائلين حال أصله الذي ذهب إليه قبل ورود الشرع فيما جهل دليله سمعاً بعد ورود الشرع. بيان ذلك:

أن الشيء الذي سكت عن حكمه الشارع فلم يوجد له في الشرع لا نفي ولا إثبات، أو وُجد دليلان متعارضان متكافئان فيه: اختلف العلماء فيه ويرجع كل واحد من العلماء إلى أصله قبل الشرع ويستصحب حاله إلى ما بعد الشرع:

فالقائلون بأن الأصل في الأشياء قبل الشرع: الإباحة يقولون: إن حكم هذا الشيء الذي سكت عنه الشرع: الإباحة؛ استصحاباً للإباحة السابقة، والأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يأتي دليل يُغيِّر الحالة.

والقائلون بأن الأصل في الأشياء قبل الشرع: الحظر يقولون: إن حكم هذا الشيء الذي سكت عنه الشرع: الحظر والتحريم؛ استصحاباً للحال السابقة وهي الحظر.

وبناءً على ذلك فإن العلماء اختلفوا في الحيوان المشكل أمره كالزرافة والحشرات والنبات المجهول تسميته، حيث إن هذه الأشياء لم يأتِ الشارع بحكمها.

فأصحاب المذهب الأول ــ وهو الإباحة ــ : قالوا: إن تلك الأشياء على الإباحة.

أما أصحاب المذهب الثاني ــ وهو التحريم ــ فقد قالوا: إن تلك الأشياء على الحظر، كلٌّ حسب أصله الذي ذهب إليه قبل ورود الشرع.

أما المذهب الثالث ــ وهو الوقف ــ : فقد قلنا إنه لا خلاف بينه وبين الإباحة.

وهذا هو معنى قول ابن قدامة ــ رحمه الله ــ : «إن من حرم شيئاً أو أباحه كفاه استصحاب حال الأصل» فمن وجد شيئاً لا يعرف حكمه فبحث في الشرع فلم يجد دليلاً يدل على تحريم أو إباحة فإنه يكفيه أن يستصحب أصله الذي ذهب إليه قبل ورود الشرع من إباحة أو تحريم. والله أعلم.

* * *

المباح هل هو مأمور به؟

قوله: (فصل: المباح غير مأمور به).

ش: **أقول**: اختلف في المباح هل هو مأمور به أو لا؟ على مذهبين:

المذهب الأول: أن المباح غير مأمور به من حيث هو مباح، وهو مذهب جماهير العلماء من فقهاء وأصوليين وهو الصحيح.

المذهب الثاني: أن المباح مأمور به، وهو ما نسب إلى الكعبي، وأبي الفرج المالكي، وأبي بكر الدقاق.

وحقيقة هذا المذهب ـ أعني المذهب الثاني ـ أن الكعبي وأتباعه قالوا: إن المباح مأمور به لكنه دون الأمر بالندب، كما أن المندوب مأمور به لكنه دون الأمر بالإيجاب، كذا نقل عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني، والغزالي في «المستصفى»، ثم إنهم لا يقولون: إن المباح مأمور به باعتبار ذاته، بل مأمور به باعتبار ترك الحرام فيكون واجباً، وقيل: بل أنكر المباح رأساً، وهو ما نقله عنه الآمدي في «الإحكام».

والصحيح هو المذهب الأول وهو مذهب الجمهور حيث قالوا: إن المباح غير مأمور به؛ وذلك لأن الأمة مجمعة على أن الأحكام الشرعية تنقسم إلى: إيجاب وندب، وإباحة وكراهة وتحريم، فعلى هذا: يكون منكر المباح خارقاً للإجماع.

* * *

الدليل على المذهب الصحيح
وهو: أن المباح غير مأمور به

قوله: (لأن الأمر: استدعاء وطلب، والمباح مأذون فيه ومطلق، غير مستدعى ولا مطلوب، وتسميته مأموراً تجوز).

ش: **أقول**: الدليل على أن المباح غير مأمور به هو: أن حدَّ الأمر: «استدعاء وطلب الفعل بالقول على وجه الاستعلاء» ــ كما سيأتي إن شاء الله ــ .

وحد المباح هو ما أذن الله تعالى في فعله وتركه ــ كما سبق ــ .

فيتضح لك من ملاحظة هذين الحدين الفرق بين حقيقة الأمر وحقيقة المباح: حيث إن الأمر بالفعل معناه: أن الفعل مستدعى ومطلوب.

أما الإذن في الفعل والترك: فمعناه: أن الفعل مأذون فيه، وأطلق الشارع المكلف وخيَّره بين الفعل والترك بلا عقاب ولا ثواب فيهما، فثبت من ذلك أن المباح ليس بمأمور به.

أو تقول ــ في هذا الدليل ــ بعبارة أخرى: يعلم كل عاقل ــ من نفسه الفرق بين أن يأذن لعبده في الفعل وبين أن يأمره به ويقتضيه منه، وأنه إن أذن له فليس بمقتضٍ له، فبذلك تبين له الفرق بين معنى الأمر ومعنى الإباحة:

فمعنى الأمر: اقتضاء الفعل من المأمور به والمطالبة به والنهي عن تركه على وجه ما هو أمر به، ومعنى الإباحة: تعليق الفعل المباح بمشيئة المأذون له في الفعل وإطلاق ذلك له.

وإذا ثبت الفرق بين ما يقتضيه الأمر وما تقتضيه الإباحة: لزم من ذلك أن المباح غير مأمور به. وهو المطلوب.

فإن قلت: كيف يكون المباح غير مأمور به وهو يُسمَّى مأموراً؟

أجاب ابن قدامة عن ذلك بقوله: «وتسميته مأموراً تجوُّز».

تقريره: إن ورد واستعمل لفظ الأمر في الإذن فهذا تجوز، أي: هذا الاستعمال وإطلاق لفظ الأمر على المباح ليس على سبيل الحقيقة؛ لأن

الاسم الحقيقي للمباح هو: المأذون فيه، ويجوز إطلاق عليه اسم الأمر مجازاً من إطلاق اللازم على الملزوم؛ لأنه يلزم من خطاب الله تعالى بالتخيير فيه كونه مأموراً باعتبار أصل الخطاب.

كما أن الرجل الشجاع يطلق عليه اسم «أسد» مجازاً لقرينة، مع أنه اسم حقيقي لذلك الحيوان المفترس، كذلك هنا.

* * *

دليل المذهب الثاني وهو: أن المباح مأمور به

قوله: (**فإن قيل: ترك الحرام مأمور به، والسكوت المباح يترك به الكفر، والكذب الحرام فيكون مأموراً به**).

ش: **أقول**: ذكر ابن قدامة هذا على سبيل الاعتراض، وهو ــ في الحقيقة ــ دليل الكعبي ومن معه على ما ذهبوا إليه، وهو: أن المباح مأمور به.

تقريره: أن فعل المباح لا يتحقق إلاَّ بترك حرام، وترك الحرام مأمور به وعلى هذا: يكون المباح مأمور به. بيان ذلك:

أنه لا يمكن التلبس بفعل مباح إلاَّ ويستلزم ذلك ترك محرم، بل ترك محرمات، فمثلاً: السكوت المباح يترك به الكفر والقذف والكذب، والسكون المباح يترك به الزنا والسرقة، وترك الكفر والقذف والكذب والزنا، والسرقة مأمور به، ولا يمكن أن نترك هذه الأمور إلاَّ بالسكوت والسكون، فيكونان مأموراً بهما، فيكون السكوت المباح والسكون المباح مأموراً بهما، فينتج: أن المباح مأمور به.

أو يقال ــ في هذا الدليل ــ بعبارة أخرى: إن المباح مأمور به؛ لأن المباح واجب، وكل واجب فهو مأمور به.

أما المقدمة الكبرى ـ وهي كل واجب فهو مأمور به ـ فقد ثبتت بالاتفاق.

وأما المقدمة الصغرى ـ وهي أن المباح واجب ـ فدليلها: أن كل مباح يحصل به ترك حرام؛ حيث إنه ما من فعل مباح إلاَّ ويتحقق بمبا شرته ترك حرام ما، وترك الحرام واجب، ولا يتم ترك الحرام إلاَّ بما يحصل به الترك، فيكون المباح الذي يتم به ترك الحرام واجباً؛ لأن ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب كما سبق أن قلناه. فإذا ثبت أن المباح واجب فهو مأمور به فيكون المباح مأموراً به.

* * *

الجواب عن ذلك الدليل

قوله: **(قلنا: فليكن المباح واجباً إذاً، وقد يترك الحرام إلى المندوب فليكن واجباً، ويترك الحرام بحرام آخر فليكن الشيء حراماً واجباً، ولتكن الصلاة حراماً إذا تحرم بها من عليه الزكاة وهذا باطل)**.

ش: **أقول**: إذا سلكنا هذا المسلك الذي سار عليه الكعبي ومن معه في الاستدلال على مذهبه وهو: أن المباح مأمور به، ـ أو ذلك الاعتراض كما سماه ابن قدامة هنا ـ .

أقول: إذا سلكنا هذا المنهج فإنه يلزم أمور:

الأمر الأول: أن المباح يكون واجباً وهو ظاهر ـ كما سبق ـ وذلك لأن ترك الحرام واجب؛ حيث إن ما لا يتم ترك الحرام إلاَّ به فهو واجب، فيكون السكوت عن الكذب وعن النطق بكلمة الكفر واجب؛ لأنه لا يتم ترك الكذب ـ مثلاً ـ إلاَّ به فيصبح واجباً.

وهو معنى قوله: «فليكن المباح واجباً إذاً» أي يلزم على هذا المسلك الذي سلكه الكعبي وأتباعه: أن يكون المباح واجباً، مما ينتج عن ذلك: أنه لا مباح في الأحكام التكليفية وهو الذي زعمه الكعبي ومن تبعه على مذهبه حيث زعموا أنه لا مباح في الشريعة كما نقله كثير من الأصوليين.

الأمر الثاني: يلزم أيضاً أن يكون المندوب واجباً؛ حيث يترك به الحرام ــ فمثلاً المشتغل في السواك قد يترك به شرب الخمر فيكون ــ بناء على ذلك المسلك ــ المندوب واجباً؛ لأنه ترك به حراماً ــ وهو شرب الخمر ــ .

الأمر الثالث: يلزم ــ أيضاً من ذلك المسلك ــ أن يكون الحرام واجباً؛ حيث يترك به حرام آخر فمثلاً: المشتغل في شرب الخمر فإنه ــ وهو في تلك الحالة ــ يترك به الزنا فيكون ــ بناء على هذا المسلك ــ شرب الخمر واجباً؛ لأنه ترك به حراماً آخر وهو الزنا وهكذا.

الأمر الرابع: يلزم ــ أيضاً من ذلك المسلك ــ أن تكون الصلاة حراماً حيث يترك بها واجباً فمثلاً: المشتغل في الصلاة يترك بذلك تأدية الزكاة الواجبة على الفور فيكون ترك الصلاة واجباً؛ لأن الواجب ــ الذي هو تأدية الزكاة على الفور ــ لا يتم إلاّ بترك الصلاة، وعلى هذا تكون الصلاة حراماً.

هذه الأمور الأربعة وغيرها تلزم لو سلكنا ونهجنا المسلك الذي سار عليه الكعبي في استدلاله على أن المباح مأمور به.

وهي باطلة كلها؛ لوجهين:

الوجه الأول: أنه نتج ــ كما سبق ــ من تلك الإلزامات: أن يكون المباح واجباً، والحرام واجباً، والمندوب واجباً، والواجب حراماً، والشيء

الواحد يكون حراماً واجباً، وهذا تناقض ظاهر في الشريعة، وهو لا يجوز عقلاً فضلاً عن أنه لا يجوز شرعاً.

الوجه الثاني: أن كون المباح واجباً يقتضي كون أفعال المكلفين التي تتعلق بها الأحكام أربعة؛ ضرورة كون المباح واجباً ـ حينئذٍ ـ وهو خلاف الإجماع؛ لأن الجمهور أجمعوا على انقسام الأحكام التكليفية إلى خمسة وهي: واجب ومندوب، ومباح، ومكروه، ومحرم.

* * *

الخلاف بين الجمهور والكعبي لفظي

بعد رجوعي إلى كتب الأصوليين وتفسيرهم لقصد الكعبي مما أورده في استدلاله على أن المباح مأمور به تبين أنه لا خلاف بين الجمهور والكعبي في المعنى، بل الخلاف في اللفظ والعبارة فقط. بيان ذلك:

أن كلام الكعبي المصرح به والمنقول في كتب الأصول ظاهره يدل على أن المباح يكون مأموراً به باعتبار ما يعرض له من ترك حرام وغيره، لا أنه مأمور به من حيث ذاته.

ومعلوم أن الطرفين قد اتفقا على أن المباح مأمور به لعارض يعرض له كما سبق أن بينت ذلك في «أقسام المباح بحسب الكلية والجزئية».

فالخلاصة: أن الكعبي نظر إلى المباح من حيث ما يعرض له من عوارض تخرجه عن كونه مباحاً وتجعله مأموراً به، فهذا النظر هو سبب قوله في استدلاله على ما ذهب إليه.

والأولى ما ذهب إليه الجمهور وهو أن المباح غير مأمور به ونظرتهم؛ لأنهم نظروا إلى ذات الفعل المباح، والكعبي إنما نظر إلى ما يستلزمه الفعل المباح.

والأصل في ضبط الحدود وبناء الأحكام إنما هو بالنظر إلى ذات الشيء، لا إلى ما يستلزمه وما يعرض له من عوارض.

وإذا ثبت أن النزاع لفظي في المسألة؛ لعدم ورود المذهبين على محل واحد: يتبين أن المباح من حيث ذاته لا يمكن أن يكون مأموراً به بالاتفاق.

أما المباح من حيث ما يعرض له وما يستلزمه يمكن أن يكون مأموراً به حسب العوارض. والله أعلم.

* * *

هل الإباحة تكليف؟

قوله: (**فإن قيل: فهل الإباحة تكليف؟ قلنا من قال: التكليف: الأمر والنهي فليست الإباحة كذلك، ومن قال: التكليف: ما كلف اعتقاد كونه من الشرع: فهذا كذلك، وهذا ضعيف؛ إذ يلزم عليه جميع الأحكام، والله أعلم**).

ش: **أقول**: اختلف العلماء في الإباحة هل تدخل تحت التكليف؟ أي هل هي من التكاليف الشرعية؟ على مذهبين:

المذهب الأول: أن الإباحة ليست تكليفاً ولا تدخل تحت الأحكام التكليفية، وهذا مذهب جمهور العلماء وهو الصحيح؛ لأن التكليف هو: طلب ما فيه كلفة ومشقة بصيغة الأمر أو النهي، والإباحة ليس فيها مشقة جازمة كمشقة الوجوب والتحريم، ولا غير جازمة كمشقة المندوب والمكروه، وهي: مشقة فوات الفضيلة. بل إن المكلف في المباح يخير بين الفعل والترك مطلقاً ــ كما سبق أن قررناه ــ وهذا لا تكليف فيه ــ كما هو واضح ــ وبناء عليه فلا تكليف في المباح، وهو المطلوب.

المذهب الثاني: أن الإباحة تدخل تحت التكليف أي: أن الإباحة تكليف.

وذهب إلى ذلك الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، وعلَّل قوله ذلك: بأن التكليف هو: وجوب اعتقاد إباحته وأنه من الشرع، فيكون المباح يكلف به من حيث وجوب اعتقاده.

وإذا تدبرت المذهبين وجدت أن النزاع بينهما لفظي؛ لعدم وروده على محل واحد، فالنزاع راجع إلى اختلاف الفريقين في تفسير لفظ «التكليف».

فمن فسَّر التكليف بأنه: طلب ما فيه كلفة بصيغة الأمر أو النهي: قال: إن المباح ليس مكلفاً به، وهو مذهب الجمهور.

ومن فسَّر التكليف بـ : أنه وجوب اعتقاد إباحته وأنه من الشرع: قال: إن المباح مكلف به، وهو رأي الأستاذ أبي إسحاق.

فلم يثبت الأستاذ أبو إسحاق كون المباح مكلفاً به بالنسبة إلى أصل الفعل، بل بالنسبة إلى وجوب اعتقاد كونه مباحاً، والوجوب من خطاب التكليف.

إذن: يكون المباح ــ على هذا التأويل ــ مكلفاً به عنده.

وما قاله أبو إسحاق الإسفراييني ــ هنا ــ ضعيف؛ وذلك لأن التأويل الذي ذكره ــ وهو: أن المباح مكلف به بالنسبة إلى وجوب اعتقاد كونه مباحاً ــ تأويل بعيد جداً، ونتج عن ذلك ضعفه؛ لأننا لو قلنا مثل ذلك: للزم أن نقول مثله في جميع الأحكام الشرعية؛ لأنه لا فرق بين المباح والحرام والمندوب والمكروه في وجوب اعتقاد الحكم من إباحة أو حرمة أو ندبية أو كراهة. والكلام ليس في هذا الاعتقاد فإنه لا يسمى مباحاً، وإنما الكلام في نفس الفعل الذي تعلقت به الإباحة كالأكل والشرب.

فإن قلت: إذا كان المباح ليس تكليفاً فكيف اعتبر من أقسام الأحكام التكليفية الخمسة؟

قلتُ: صار المباح من أقسام الأحكام التكليفية الخمسة؛ لأنه يختص بالمكلفين.

أي: أن الإباحة والتخيير لا يكون إلاَّ لمن يصح إلزامه بالفعل أو الترك، أما الناسي والنائم والمجنون والصبي ومن في حكمهم فلا إباحة في حقهم كما لا حظر ولا إيجاب.

فهذا معنى جعل المباح من أقسام الأحكام التكليفية الخمسة، لا بمعنى أن المباح مكلف به.

وقيل غير ذلك، ولكن ما ذكر هو الأولى في جعل المباح من أقسام التكليف. والله أعلم.

* * *

مسألة: هل المباح جنس الواجب؟

أقول ـ في الجواب عن ذلك ـ : المباح ليس جنساً للواجب، بل هو نوع مع الواجب لجنس لهما هو إذن في الفعل غير مفيد بالإذن في الترك وعدمه، ويدل على ذلك ما يلي:

الدليل الأول: أن إطلاق الترك في المباح كإطلاق الفعل، بخلاف الواجب فإنه غير مطلق الترك، فالتباين بينهما ظاهر.

الدليل الثاني: لو كان المباح جنساً للواجب: لا يستلزم النوع ـ وهو الواجب ـ التخيير؛ لأنه من حقيقة الجنس، والنوع مستلزم لجنسه ضرورة، واللازم ظاهر بطلانه.

الدليل الثالث: لو كان جنساً للواجب: لوجب صدقه عليه كصدق الحيوان على الإنسان.

غير أن بعض الأصوليين خالفوا في ذلك وقالوا: بأن المباح جنس الواجب وعللوا ذلك بأن المباح هو المأذون في فعله وهذه الحقيقة مشترك بينه وبين الواجب فيكون جنساً له.

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن كلاً من المباح والواجب يختلف عن الآخر: فالمباح مأذون في فعله ومأذون في تركه، بخلاف الواجب فإنه وإن كان مأذوناً في فعله ـ كما أشرتم في دليلكم ـ فإنه غير مأذون في تركه فافترقا.

* * *

مسألة: هل المباح حسن

أقول ـ في الجواب عن ذلك ـ: إن الأمر مرتبط بالمراد بلفظ «الحسن» فإن كان المراد من الحسن: كل ما رفع الشارع الحرج عن فعله سواء كان على فعله ثواب أو لم يكن فإن المباح يكون حسناً.

وإن كان المراد بـ «الحسن»: ما يستحق فاعله التعظيم والثناء والمدح والثواب فإن المباح لا يكون حسناً.

• • •

القسم الرابع: المكروه

قوله: (القسم الرابع: المكروه).

ش: **أقول**: لما فرغ من القسم الثالث من أقسام الحكم التكليفي وهو: «المباح»: شرع في القسم الرابع وهو: «المكروه».

وقد جعله ابن قدامة في هذا الموضع مع الحرام ـ الذي سيأتي ـ؛ لاشتراكهما في أمور:

الأول: أن كلاً من المكروه والحرام مطلوب تركه، لكن الحرام طُلِبَ تركه طلباً جازماً، والمكروه طُلِبَ تركه طلباً غير جازم.

الثاني: أن كلاً منهما يشتركان في التسمية، فإن هذا يطلق عليه اسم «مكروه» والحرام يطلق عليه اسم «مكروه»، لكن هذا مكروه كراهة تنزيه والحرام مكروه كراهة تحريم، وهذا عند بعض العلماء.

الثالث: أن كلاً منهما منهي عنه، لكن هذا منهي عنه نهياً غير جازم، والحرام منهي عنه نهياً جازماً.

● **المكـروه لغـة**:

والمكروه لغة ضد المحبوب، يقال: كرَّهت إليه الشيء تكريهاً ضد

قولنا: «حببته إليه»، قال تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ﴾ [الحجرات: ٧].

وقيل: المكروه مأخوذ لغة من الكريهة وهي: الشدة في الحرب، ومنه سُمِّي «يوم الحرب»: يوم الكريهة، ويقال: «جمل كره» ـ بفتح الكاف وسكون الراء ـ والكُره ـ بضم الكاف ـ : المشقة كما نقله الجوهري في «الصحاح» عن الفراء.

وعلى هذا: يكون المكروه هو: ما نفر عنه الشرع والطبع؛ لأن الطبع والشرع لا ينفران إلاَّ عن شدة ومشقة تلحق بالمكلف.

* * *

تعريفه في الاصطلاح

قوله: (وهو: ما تركه خير من فعله).

ش: **أقول**: هذا التعريف مختصر للتعريف الذي أورده الغزالي في «المستصفى» وهو ـ أي المكروه ـ : «الذي أشعر بأن تركه خير من فعله وإن لم يكن عليه عقاب»، ونقله عن الغزالي ـ أيضاً ـ الإمام الرازي في «المحصول» وزاد فيه بعض التفصيلات.

● **بيـان التعريـف:**

قوله: «ما» جنس في التعريف شمل كل متعلقات الحكم التكليفي الخمس؛ لأن المراد بها فعل المكلف.

قوله: «تركه خير من فعله» قيد أخرج الواجب والمندوب والمباح والحرام.

أما الواجب فقد خرج؛ لأن فعله خير، وتركه شر وعقاب.

أما المندوب: فقد خرج؛ لأن فعله خير لحصول الثواب، ولا شر ولا عقاب في تركه.

أما المباح فقد خرج؛ لأن فعله وتركه سواء لا يوصف أحدهما بالخيرية.

أما الحرام فقد خرج؛ لأن تركه خير، وفعله شر وعقاب.

فلم يبق إلاَّ المكروه وهو الفعل الذي تركه خير من فعله، ولا عقاب ولا شر في فعله.

الاعتراض على تعريف ابن قدامة والجواب عنه:

لقد اعترض على هذا التعريف بأنه غير مانع من دخول غيره فيه؛ حيث يدخل الحرام ــ هنا ــ ؛ لأن تركه خير من فعله.

يمكن أن يجاب عن ذلك: بأن الخيرية التي في تعريف المكروه تقتضي المشاركة بين الفعل والترك مع زيادة في جانب الترك وهو: «الثواب على الترك» ولا عقاب ولا شر في فعله.

بخلاف الحرام «وهو المحرم» فلا يوجد مشاركة بين الفعل والترك، بل تركه خير، وفعله شر وعقاب فافترقا.

هذا التعريف يوافق مذهب الجمهور، حيث إن معناه: المطلوب تركه طلباً غير جازم.

* * *

أقسام المكروه عند الحنفية

أما عند الحنفية فينقسم المكروه إلى قسمين:

الأول: المكروه كراهة تحريمية وهو: ما طلب الشارع الكف عن فعله طلباً جازماً بدليل ظني.

الثاني: المكروه كراهة تنزيهية وهو: ما طلب الشارع الكف عن فعله طلباً غير جازم.

وهذا ــ أي: القسم الثاني ــ هو الموافق لتعريف الجمهور من غير الحنفية ــ كما سبق ــ .

ويظهر لك أن العلماء من الجمهور والحنفية ــ متفقون على أن ما طلب الشارع تركه طلباً جازماً بدليل قطعي يسمَّى حراماً، ومتفقون على أن ما طلب الشارع تركه طلباً غير جازم يسمى مكروهاً تنزيهاً.

أما ما طلب الشارع تركه بدليل ظني: فقد اختلف الجمهور مع الحنفية: فالجمهور ومعهم محمد بن الحسن يسمونه حراماً.

أما أبو حنيفة وأبو يوسف وأكثر أصحابهما فيسمونه مكروهاً كراهة تحريمية.

* * *

صيغ المكروه وأساليبه

الصيغ التي تستعمل وتدل على الكراهة، هي كما يلي:

الصيغة الأولى: لفظة: «كره» ومشتقاتها، مثاله ما أخرجه البخاري ومسلم أن النبـي ﷺ قال: «إن الله كره لكم قيل وقال وكثرة السؤال».

الصيغة الثانية: لفظة: «بغض» ومشتقاتها، مثاله: ما أخرجه الطبراني والبيهقي أن النبـي ﷺ قال: «أبغض الحلال إلى الله الطلاق».

الصيغة الثالثة: لفظة النهي: «لا تفعل» إذا احتفت بها قرينة تصرفها عن التحريم إلى الكراهة، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿ لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴿١٠١﴾ ﴾

[المائدة: ١٠١]، فقد نهى الله عز وجل في هذه الآية عن أن يسألوا عن أشياء إن تظهر لهم تسؤهم لما فيها من المشقة، فهي تكاليف صعبة، وإن سألوا عنها في زمن نزول الوحي والرسول ﷺ بينهم تظهر لهم تلك التكاليف التي تغمهم وتشق عليهم ويؤمرون بتحملها ويعرضون أنفسهم لغضب الله بالتفريط فيها. وقد فعل ذلك قوم من الأمم السابقة، ثم صاروا بسبب التفريط فيها كافرين كما حدث في بني إسرائيل، وقد عفا الله تعالى عما سلف منها، ولا تعودوا لمثلها.

الحاصل: أن هذا النهي عن السؤال للكراهة وليس للتحريم، وقد صرف النهي عن التحريم إلى الكراهة بسبب قرينة صارفة، وهي قوله تعالى: ﴿وَإِن تَسْـَٔلُوا۟ عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ ٱلْقُرْءَانُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا ٱللَّهُ عَنْهَا وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴿١٠١﴾﴾ [المائدة: ١٠١]، فالسؤال عما لا يُعرف ليس حراماً.

هذه أهم صيغ المكروه وهناك غيرها تعرف من سياق الكلام.

* * *

ما يطلق عليه المكروه

قوله: (وقد يطلق ذلك على المحظور، وقد يطلق على ما نهي عنه نهي تنزيه فلا يتعلَّق بفعله عقاب).

ش: أقول: لفظة «مكروه» لها إطلاقات كثيرة، ذكر ابن قدامة منها اثنتين، هما:

الإطلاق الأول: يطلق العلماء كلمة «مكروه» ويريدون به الحرام والمحظور فالأئمة الثلاثة ــ مالك والشافعي وأحمد ــ كانوا يطلقون لفظ «مكروه» على الحرام، وهو غالب في عبارة المتقدمين؛ وذلك تورعاً منهم وحذراً من الوقوع تحت طائلة النهي الوارد في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا

﴿تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ﴾ [النحل: ١١٦]، فكرهوا ــ لذلك ــ إطلاق لفظ التحريم.

من ذلك ما نقل عن الإمام الشافعي أنه قال: «وأكره اشتراط الأعجف والمشوي والمطبوخ؛ لأن الأعجف معيب وشرط المعيب مفسد».

ومنه ــ أيضاً ــ ما نقل عن الإمام أحمد قوله: «أكره المتعة والصلاة في المقابر» وهما محرمان عنده.

وقال الخرقي في «مختصره»: «ويكره أن يتوضأ في آنية الذهب والفضة».

قال ابن قدامة ــ رحمه الله ــ في «المغني شرح مختصر الخرقي»: «أراد الخرقي بالكراهة التحريم، ولا خلاف عند الحنابلة في أن استعمال آنية الذهب والفضة حرام وهو مذهب أبـي حنيفة ومالك والشافعي».

قال ابن القيم ــ رحمه الله ــ في «أعلام الموقعين»: وقد غلط كثير من المتأخرين من أتباع الأئمة على أئمتهم بسبب ذلك حيث تورع الأئمة عن إطلاق لفظ التحريم وأطلقوا لفظ الكراهة فنفى المتأخرون التحريم عما أطلق عليه الأئمة الكراهة».

الإطلاق الثاني: يطلق العلماء لفظ «مكروه» على ما نهي عنه نهي تنزيه وهو المعرَّف بأن تركه خير من فعله، أو ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله، وهو قسيم الحرام في طلب الترك.

وإذا أطلق لفظ المكروه انصرف إلى هذا، وهو المكروه كراهة تنزيه، وهو الذي نحن بصدده الآن؛ لأن كلاً من الأحكام الأربعة خص باسم غلب عليه كالواجب والمندوب والمباح والحرام فاقتضى ذلك اختصاص المكروه باسم غالب عليه كغيره من الأحكام، ويكون هذا الاسم هو: «المكروه».

من ذلك ما ورد في «كشاف القناع» أن الإمام أحمد قال: «وأكره النفخ في الطعام، وإدمان اللحم والخبز الكبار» ومعروف أن كراهة ذلك للتنزيه، وليس للتحريم.

ويطلق لفظ المكروه على ترك الأولى، ويطلق المكروه على ما فيه شبهة قد تردد في تحريمه، ويطلق لفظ المكروه على ما كان مكروهاً لمصلحة دنيوية وهو ما يُسمَّى بالكراهة الإرشادية.

تنبيه: قول ابن قدامة ــ رحمه الله ــ : «وقد يطلق على ما نهي عنه نهي تنزيه» يدل على أن المكروه منهي عنه حقيقة، وهو ما ذهب إليه جمهور الأصوليين، وذلك لدليلين:

الدليل الأول: أن كلمة «النهي» تطلق على ما كان النهي فيه لحرمته كما تطلق على ما كان النهي فيه لكراهته وعدم استحسانه، ولا فرق بينهما إلاَّ في ترتب العقاب على ترك الحرام دون المكروه.

الدليل الثاني: أن استعمال النهي في المكروه شائع في لسان اللغة والشرع، والأصل في الاستعمال الحقيقة ولا مانع من صرفه إليها.

وقال بعض العلماء: إن المكروه غير منهي حقيقة، بل هو منهي عنه مجازاً مستدلين لقولهم هذا بقوله تعالى: ﴿وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧] حيث إن هذا النص يشير إلى أن الانتهاء لازم عن المنهي عنه، وترك المكره غير لازم، فكان غير منهي عنه.

والخلاف هنا كالخلاف في مسألة المندوب هل هو مأمور بـه حقيقـة؟ لذلك ترك أكثر الأصوليين بحث هذه المسألة؛ اكتفاء بما مر في المندوب.

والخلاف ــ هنا ــ لفظي وذلك لاتفاق الطرفين على أن في المكروه طلب ترك الفعل وإن كان غير جازم، والله أعلم.

* * *

حكم المكروه

قول ابن قدامة ــ رحمه الله ــ : «فلا يتعلق بفعله عقاب» إشارة إلى حكم المكروه.

فأقول: إن العلماء قالوا في حكمه: «إن المكلف يثاب في ترك المكروه امتثالاً، وإذا فعله فلا يعاقب على فعله، قال القاري في «فتح باب العناية»: «إنما يكون فعله لوثة مخالفة في صحيفة الإنسان».

* * *

هل الأمر المطلق يتناول المكروه؟

قوله: (فصل: والأمر المطلق لا يتناول المكروه).

ش: **أقول**: اختلف الأصوليون في الأمر المطلق هل يتناول المكروه أو لا؟ على مذهبين:

المذهب الأول: أن الأمر المطلق لا يتناول المكروه. وهو مذهب أكثر الحنابلة ومنهم ابن قدامة هنا، والشافعية، وبعض الحنفية كالجرجاني، وهو مذهب الإمام مالك، وبعض المالكية كابن خويز بنداد، وهو المذهب الراجح؛ لما سيأتي من الاستدلال عليه.

فمطلق الأمر بالصلاة ــ مثلاً ــ لا يتناول الصلاة المشتملة على رفع البصر إلى السماء والسدل ونحو ذلك من المكروهات.

المذهب الثاني: أن الأمر المطلق يتناول المكروه وهو ما ذهب إليه بعض الحنفية كالجصاص، وبعض الحنابلة، وبعض المالكية.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: **(لأن الأمر استدعاء وطلب، والمكروه غير مستدعى ولا مطلوب، ولأن الأمر ضد النهي فيستحيل أن يكون الشيء مأموراً ومنهياً، وإذا قلنا: إن المباح ليس بمأمور فالمنهي عنه أولى).**

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ـ على أن الأمر المطلق لا يتناول المكروه ـ بأدلة، من أهمها:

الدليل الأول: أنه وجد تنافي بين الأمر والمكروه؛ حيث إن معنى الأمر هو: استدعاء وطلب ـ كما سيأتي ـ والمأمور به مستدعى ومطلوب فعله كالواجب والمندوب.

أما المكروه فليس مستدعى ولا مطلوباً فعله، بل هو مطلوب الترك. فيكون المكروه منهياً عنه.

الخلاصة: أن السبب في عدم تناول الأمر المطلق له: وجود التنافي بين الأمر والنهي: فالأمر يقتضي إيجاد الفعل، والنهي يقتضي ترك الفعل، فهما متنافيان.

تنبيه: قوله: «ولا مطلوب» فيه نظر؛ لأن المكروه مطلوب تركه طلباً غير جازم.

الدليل الثاني: حيث إنه ثبت أن المكروه منهي عنه نهياً غير جازم، والنهي يقتضي ترك الفعل، والأمر يقتضي إيجاد الفعل فيلزم من ذلك أن

الأمر والنهي متضادان، وإذا كانا متضادين لا يمكن أن يطلب ترك الشيء في حين أنه يطلب فعله، أي: يستحيل أن يكون الشيء مأموراً به منهياً عنه في آن واحد.

فينتج أن المكروه لا يتناوله الأمر المطلق، وهو المطلوب.

الدليل الثالث: أن المكروه ليس داخلاً تحت الأمر المطلق؛ قياساً على المباح.

بيان ذلك: أنه لما ثبت ــ فيما سبق ـ أن المباح ليس مأموراً به مع أنه ليس منهياً عنه فمن باب أولى أن المكروه لا يدخل تحت الأمر المطلق؛ لأنه منهي عنه.

واقتصر ابن قدامة ــ رحمه الله ــ على ذكر أدلة أصحاب المذهب الأول، وقد سبق بيانها.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

استدل أصحاب المذهب الثاني وهم القائلون: إن الأمر المطلق يتناول المكروه بأدلة، من أهمها:

الدليل الأول: أنه يجوز أداء عصر يومه بعد تغير الشمس فهو مأمور به شرعاً وهو مكروه.

أجيب عن ذلك بأن الكراهة ليست في صلاة العصر، بل للتشبه بعبَّاد الشمس.

الدليل الثاني: أنهم قالوا: إن الأمر الوارد في قوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ ۝٢٩﴾ [الحج: ٢٩] يتناول طواف المحدث، فهو صحيح عند الحنفية، وهو مكروه.

أجيب عن ذلك بأن الكراهة ليست في الطواف؛ لأنه تعظيم للبيت، بل الكراهة لوصفٍ في الطائف وهو الحدث، والحدث ليس من الطواف.

* * *

فائدة الخلاف وثمرته

تظهر فائدة الخلاف في هذه المسألة في عدة مسائل فقهية، منها:

المسألة الأولى: لو طاف مكلف على غير طهارة، أو طاف منكوساً «وهو: المقلوب الذي رجلاه إلى أعلى ورأسه إلى أسفل» فهل يدخل في الأمر الوارد في قوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ ﴿٢٩﴾﴾؟ [الحج: ٢٩] اختلف العلماء في ذلك:

فأصحاب بالمذهب الأول ــ في المسألة السابقة ــ ذهبوا إلى عدم دخول تلك الصورة المؤداة في الأمر، ولا يكون مجزئاً؛ بسبب أن المكروه لا يدخل في مطلق الأمر.

أما أصحاب المذهب الثاني فقد ذهبوا إلى أن ذلك الفعل بتلك الصورة المؤداة يدخل في الأمر وإن كان حكمه مكروهاً إلاَّ أنه مجزىء عن الطواف.

المسألة الثانية: لو توضأ مكلف وضوءاً منكساً دون ترتيب فهل يدخل في مطلق الأمر بالوضوء ويجزىء عنه؟

أصحاب المذهب لأول ــ ذهبوا إلى أن الوضوء المنكَّس لا يدخل في مطلق الأمر بالوضوء، وأنه إذا وقع مثل ذلك لا يجزىء، وعليه: فيجب الترتيب في الوضوء.

أما أصحاب المذهب الثاني فقد ذهبوا إلى أن الوضوء المنكَّس يدخل في مطلق الأمر بالوضوء، وأنه إذا وقع مثل ذلك يجزىء.

* * *

المكروه من التكليف

ابن قدامة ــ رحمه الله ــ جعل المكروه القسم الرابع من أقسام الحكم التكليفي، وهذا واضح أنه من التكليف، وهو رأي جمهور الأصوليين، وهو الصحيح وذلك؛ لأن المكروه على وزان المندوب، والمندوب مكلف به ــ كما سبق أن قررناه ــ فيكون المكروه كذلك ولا فرق.

وخالف في ذلك بعض العلماء.

والخلاف لفظي؛ حيث إن هذا الخلاف يرجع إلى خلافهم في تعريف التكليف:

فمن عرَّف التكليف بأنه الإلزام بما فيه كلفة أخرج المكروه عنه؛ إذ لا إلزام في النهي عن المكروه.

ومن عرَّف التكليف بأنه طلب ما فيه كلفة أدخل المكروه في التكليف؛ حيث لا يخلو المكروه من مشقة فيترك المسلم ما تشتهيه نفسه أحياناً؛ لكونه مكروهاً.

وقد سبق أن بحثنا ذلك في مسألة «هل المندوب من التكليف» والكلام الذي قلناه هناك ينطبق هنا، وقد رجحت هناك أن المندوب مكلَّف به وناقشت أدلة المخالفين، وهو يصلح أن يقال هنا، ولا فرق بين المبحثين؛ لأن المكروه على وزان المندوب. والله أعلم.

• • •

القسم الخامس: الحرام

قوله: (القسم الخامس: الحرام).

ش: أقول: لما فرغ من القسم الرابع من أقسام الحكم التكليفي وهو المكروه: شرع في القسم الخامس وهو الأخير من تلك الأقسام وهو: «الحرام».

وقد وضعه بعد المكروه؛ لما بينهما من اشتراك؛ حيث إن كلاً منهما مطلوب تركه، لكن الحرام مطلوب تركه طلباً جازماً، والمكروه مطلوب تركه طلباً غير جازم.

* * *

تعريف الحرام لغة

الحرام في اللغة هو: الممنوع يقال: «حرمه الشيء يحرمه حرماً» إذا منعه إياه، ومنه قوله تعالى: ﴿۞وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ ٱلْمَرَاضِعَ مِن قَبْلُ﴾ [القصص: ١٢] أي: حرمناه رضاعهن ومنعناه منهن؛ حيث كان غير مكلف. ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ۝٥٠﴾ [الأعراف: ٥٠].

* * *

تعريف الحرام في الاصطلاح

قوله: (الحرام ضد الواجب).

ش: أقول: ذكر هنا أن الحرام مضاد للواجب وبناء على ذلك: يكون تعريف الحرام عند ابن قدامة هو: «ما توعد بالعقاب على فعله» أو هو: «ما يثاب على تركه ويعاقب على فعله».

وقلنا ذلك؛ لأن المضاد له وهو الواجب قد عرفه ابن قدامة هناك بأنه: «ما توعد بالعقاب على تركه» أو هو: «ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه».

أو تقول: إذا كان الحرام ضد الواجب والواجب هو: ما أمر به أمراً جازماً فيكون الحرام على هذا هو: ما نهى عنه نهياً جازماً.

أو تقول: كما أن الواجب هو ما ذُمَّ شرعاً تاركه مطلقاً، فالحرام يكون هو: «ما ذم شرعاً فاعله».

وإليك بيان هذا التعريف.

قولنا: «ما» جنس في التعريف؛ لأن المراد بها فعل المكلف وهو متحقق في كل متعلقات الحكم التكليفي، فجميعها أفعال للمكلفين، ويقال في كل تعريفاتها ــ كما سبق ــ «ما».

قولنا: «ذم» الذم هو الاستنقاص من الشارع الذي يصل إلى حد العقاب، وهو قيد في التعريف أخرج المندوب والمكروه والمباح؛ لأن المندوب لا ذم على تركه، والمكروه لا ذم على فعله، والمباح لا ذم على فعله ولا على تركه. وجميع هذه الثلاثة لا عقاب فيها، بل كل ما فيها عتاب في فعل المكروه، وفي ترك المندوب، ولا عتاب ولا عقاب في المباح.

قولنا: «شرعـاً» قيد في التعريف لبيان أن الذم المعتبر هو الذم الوارد من الشـارع، بخلاف ما تقوله المعتزلة: من أن العقـل هو الذي يقبـح ويحسن.

قولنا: «فاعله» قيد يخرج الواجب؛ لأن الواجب يذم على تركه كما سبق توضيحه.

والمراد بالفعل هو كل ما يصدر من الشخص، وذلك يشمل فعل الجوارح كالزنا وشرب الخمر والقتل والسرقة ونحوها، ويشمل الأقوال المحرمة مثل الكذب، والغيبة، والنميمة، ويشمل الأعمال القلبية المحرمة كالحقد والحسد والنفاق.

وبعض الأصوليين صرح بالتعريف بدخول هذه الأمور كالفتوحي الحنبلي حيث قال في «شرح الكوكب المنير»: «الحرام هو: ما ذم فاعله ولو قولاً ولو عمل عمل قلب شرعاً».

قلت: ولا داعي لهذا التصريح حيث إن كلمة «فاعله» تكفي عنها. والله أعلم.

تنبيه: الحرام هو ضد الحلال حقيقة، قال تعالى في ذلك: ﴿ وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَٰذَا حَلَالٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ ﴾ [النحل: ١١٦]، ومنه ما أخرجه البخاري ومسلم أن النبـي ﷺ قال: «إن الحلال بين وإن الحرام بين».

فإن قلت: لِمَ قال ابن قدامة ــ رحمه الله ــ : «الحرام ضد الواجب»؟

قلت: قال ذلك باعتبار تقسيم أحكام التكليف.

* * *

أسماء الحرام

للحرام أسماء مختلفة مثل: المحظور، والممنوع، والمعصية، والذنب، والمزجور عنه، والإثم، والفاحشة، والعقوبة، والحرج، والقبيح، والسيِّىء، ونحو ذلك.

* * *

صيغ الحرام وأساليبه

كما قلنا في الواجب والمندوب والمكروه والمباح: إن لكل واحد من تلك الأحكام صيغ وأساليب ترد في النصوص الواردة في الكتاب والسنة، كذلك الحرام له صيغ وأساليب مختلفة ومتنوعة، منها:

الأولى: صيغة النهي المطلق التي لم يصرفها عن حقيقتها صارف إلى معان أخرى مثل قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ﴾ [الإسراء: ٣٢]، وقوله: ﴿ لَا تَأْكُلُوا۟ ٱلرِّبَوٰٓا۟ أَضْعَـٰفًا مُّضَـٰعَفَةً ﴾ [آل عمران: ١٣٠].

الثانية: لفظة التحريم ومشتقاتها مثل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ ﴾ [المائدة: ٣]، وقوله: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَـٰتُكُمْ ﴾ [النساء: ٢٣].

الثالثة: التصريح بعدم الحل كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا۟ مِمَّآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْـًٔا﴾ [البقرة: ٢٢٩]، ومنه ما أخرجه البخاري أن النبي ﷺ قال: «لا يحل دم امرىء مسلم إلاّ بإحدى ثلاث».

الرابعة: صيغة الأمر التي تدل على طلب الترك والمنع من الفعل كقوله تعالى: ﴿ وَٱجْتَنِبُوا۟ قَوْلَ ٱلزُّورِ ۝٣٠﴾ [الحج: ٣٠]، وقوله: ﴿وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟﴾ [البقرة: ٢٧٨].

فهذه تعتبر من أساليب النهي؛ ترجيحاً لجانب المعنى على جانب اللفظ؛ حيث إن معنى هذه الأوامر النهي.

وبعضهم اعتبرها من أساليب الأمر؛ حيث إنها تفيد الطلب بصيغة الأمر.

الخامسة: ترتيب العقوبة من الشارع على الفعل وذلك بأن يذكر فعلاً ثم يرتب عليه العقوبة مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤] وغير ذلك.

* * *

الواحد بالعين لا يمكن أن يكون واجباً حراماً بخلاف الواحد بالنوع

قوله: (فيستحيل أن يكون الشيء الواحد واجباً حراماً، طاعة معصية من وجه واحد إلَّا أن الواحد ينقسم إلى واحد بالنوع وإلى واحد بالعين والواحد بالنوع يجوز أن ينقسم إلى واجب وحرام ويكون انقسامه بالإضافة؛ لأن اختلاف الإضافات والصفات توجب المغايرة، والمغايرة تكون تارة بالنوع وتارة باختلاف الوصف كالسجود لله تعالى واجب والسجود للصنم حرام والسجود لله تعالى غير السجود للصنم، قال الله تعالى: ﴿لَا تَسْجُدُوا۟ لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَٱسْجُدُوا۟ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَهُنَّ﴾ [فصلت: ٣٧]، والإجماع منعقد على أن الساجد للصنم عاص بنفس السجود والقصد جميعاً، والساجد لله مطيع بهما جميعاً).

ش: **أقول**: لما بين أن الحرام ضد الواجب أراد أن يوضح ما الذي يلزم من ذلك فقال ما ذكره هنا.

وقبل البدء ببيان ذلك: لا بد أن تعرف أن المقصود بالواحد بالجنس هو: لفظ واحد دل على جنس كالحيوان.

والمقصود بالواحد بالنوع هو: لفظ واحد دل على نوع كالإنسان، والمقصود بالواحد بالعين هو: لفظ واحد دل مفهومه على شخص معين، كزيد.

فالأول: ـ وهو الواحد بالجنس ـ شامل للواحد بالنوع والواحد بالعين ومثاله: «الحيوان» يشمل الناطق وغيره.

والثاني: ـ وهو الواحد بالنوع ـ نوع من أنواع الواحد بالجنس مثاله: «الإنسان» حيث إنه نوع من نوعي الواحد بالجنس وهو «الحيوان».

والثالث: ـ وهو الواحد بالعين ـ نوع من أنواع الواحد بالنوع مثل: «زيد» حيث إنه شخص من النوع وهو «الإنسان».

إذا علمت ذلك، فاعلم أنه لما ثبت أن الحرام ضد الواجب فلا يخفى على أي مكلف أن الواحد بالعين يستحيل ويمتنع أن يكون واجباً وحراماً، طاعة ومعصية من جهة واحدة كما لو قال: «صل صلاة العشاء ولا تصل صلاة العشاء» أو يقال: «اعتق هذا العبد ولا تعتق هذا العبد» وهو يشير إلى واحد معين، واستحال ذلك؛ لتضادهما وتنافيهما وتناقضهما إلاَّ على من يقول بجواز تكليف ما لا يطاق عقلاً، أما القائلون بامتناعه شرعاً لا عقلاً فلا يجوزونه بدليل قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

أما الواحد بالنوع فيجوز أن يكون واجباً وحراماً طاعة ومعصية وذلك بالإضافة والاعتبار والنسبة.

فيكون الواحد بالنوع واجباً وحراماً باعتبار أشخاصه أي: واجب باعتبار بعض الأشخاص، وحرام باعتبار بعض الأشخاص الآخرين.

فاتضح لك ـ من ذلك ـ أن اختلاف الإضافات والاعتبارات والنِّسب والصفات جعل الواحد بالنوع يكون واجباً باعتبار، وحراماً باعتبار آخر.

مثال ذلك: «السجود» هو واحد بالنوع فمنه: سجود واجب، وهو: السجود لله تعالى، ومنه سجود حرام، وهو السجود لغير الله تعالى.

فهنا «السجود» واحد بالنوع أي: نوع من الأفعال ذو أشخاص كثيرة فيجوز أن ينقسم إلى واجب وحرام ولا تناقض؛ لتغايرهما بالشخصية، فيكون بعض أفراده واجباً كالسجود لله تعالى، وبعضها حراماً كالسجود للصنم قال تعالى ـ في ذلك ـ : ﴿لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ﴾ [فصلت: ٣٧].

وقال بعض المعتزلة ـ ومنهم أبو هاشم ـ : بل هناك تناقض؛ لأن السجود نوع واحد مأمور به فيستحيل أن يكون منهياً عنه، أي: أن السجود واجب يستحيل أن يكون محرماً فيكون الساجد للصنم يعص إذا قصد تعظيم ذلك الصنم، ولا يعص بنفس السجود.

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن ذلك خطأ واضح، حيث إننا بينا فيما سبق أنه إذا تغاير متعلق الأمر والنهي لا يوجد تناقض، فيكون الواحد بالنوع ـ وهو السجود ـ واجباً باعتبار وحراماً باعتبار آخر فلا تناقض، فالسجود للصنم غير السجود لله تعالى، بدليل أن المأمور به ليس هو المنهي عنه في قوله تعالى: ﴿لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ﴾ [فصلت: ٣٧].

والإجماع ـ أيضاً ـ منعقد على أن الساجد للصنم والشمس عاص بنفس السجود والقصد جميعاً، وأن الساجد لله تعالى مطيع بالسجود والقصد جميعاً. قال المجد ابن تيمية في «المسودة»: «السجود بين يدي الصنم مع قصد التقرب إلى الله تعالى محرم على مذاهب علماء الشريعة».

فقول بعض المعتزلة: إنه نوع واحد، وأنه إذا كان هذا الواحد واجباً محرماً يقع تضاد ليس بصحيح؛ لأن التضاد إنما يكون إذا كان هناك واحد بالشخص، أما الواحد بالنوع فلا تضاد في أن يكون حراماً واجباً؛ لأنه لا وحدة مع المغايرة.

* * *

حكم الصلاة في الدار المغصوبة

قوله: **(وأما الواحد بالعين كالصلاة في الدار المغصوبة من عمرو فحركته في الدار واحدة بعينه، واختلفت الرواية في صحتها)**.

ش: أقول: لما بين أن الواحد بالعين يستحيل أن يكون حراماً وواجباً، طاعة ومعصية من جهة واحدة. وبين ـ أيضاً ـ أن الواحد بالنوع يجوز أن يكون واجباً وحراماً وذلك بالاعتبارات والإضافات: شرع في بيان كون الواحد بالعين قد يكون واجباً وحراماً من جهتين لا من جهة واحدة ومثَّل لذلك بصلاة زيد في دار مغصوبة من عمرو: حيث إن حركة زيد في الصلاة فعل واحد بعينه، فاختلف العلماء في صحة تلك الصلاة على مذاهب: وللإمام أحمد روايتان وهما: «عدم الصحة» و «الصحة»، وسيأتي تفصيل ذلك.

* * *

المذهب الأول وأدلته

قوله: (فروي أنها لا تصح؛ إذ يؤدي إلى أن تكون العين الواحدة من الأفعال حراماً واجباً وهو متناقض؛ فإن فعله في الدار وهو الكون وركوعه وسجوده وقيامه وقعوده أفعال اختيارية هو معاقب عليها منهي عنها، فكيف يكون متقرباً بما هو معاقب عليه مطيعاً بما هو عاص به؟).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن الصلاة في الدار المغصوبة لا تصح، وإذا كانت كذلك فيجب قضاؤها ولا يسقط الطلب عند فعلها.

ذهب إلى ذلك الإمام أحمد في الرواية المشهورة عنه، واختاره أكثر أصحابه، وقال بهذا ـ أيضاً ـ أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم، وأهل الظاهر، والزيدية، وهو رواية عن الإمام مالك، ووجه لأصحاب الشافعي.

استدل أصحاب هذا المذهب بأدلة منها:

الدليل الأول: أنهم قالوا: إنا لو قلنا: إنها تصح: لأدى ذلك إلى أن تكون العين الواحدة من الأفعال حراماً واجباً من جهة واحدة، وهذا تناقض ظاهر؛ وذلك لأن فعل الصلاة في الدار منهي عنه؛ لأنه غاصب فكل الحركات الاختيارية التي تقع منه في هذه الدار ـ من ركوع وسجود وقيام وقعود ـ منهي عنها معاقب عليها، فكيف يكون المصلي متقرباً بهذا الصلاة بالأفعال التي يعاقب عليها؟ وكيف يكون مطيعاً بهذه الصلاة بالأفعال التي عصى بها ربه؟ حيث إنه غاصب للمكان الذي صلى فيه فيكون ـ على ذلك ـ مطيعاً عاصياً في آن واحد وهذا هو التناقض؛ حيث لا يتصور أن يثاب المكلف ويعاقب في وقت واحد بسبب فعل واحد.

الدليل الثاني: أن المكلف لو ارتكب شيئاً منهياً عنه وأخلَّ بشرط العبادة: لكان مفسداً لتلك العبادة بإجماع العلماء، فمثلاً: لو نهي المحدث

ـ وهو الذي ليس على وضوء ـ عن الصلاة، فخالف المكلف هذا النهي وصلّى حال حدثه، ونية التقرب بالصلاة شرط صحتها، وكون هذه الصلاة معينة منهياً عنها مخلاً بشرط صحتها؛ لأن التقرب بالمعصية محال؛ لتناقض المعصية والقربة، والإخلال بشرط العبادة مبطل لها، فكيف يتقرب بهذا العمل ـ وهو الصلاة ـ هو عاص به؛ لأنه منهي عنه؟.

فكذلك هنا كيف يتقرب بصلاة في مكان مغصوب؟ بمعنى: أن الصلاة تحتاج إلى قيام وقعود وسجود وركوع وهذه الأمور قد جرت في دار مغصوبة فكيف يكون ذلك المصلي متقرباً إلى الله تعالى بما هو عاص به ـ وهو كونه غاصباً لذلك المكان الذي أوقع الصلاة فيه ـ؟ فالجمع بينهما محال.

الحاصل: ـ مما سبق ـ أن تلك الحركات في الصلاة من قيام وقعود ونحو ذلك منهي عنها؛ لأنها فعلت في مكان مغصوب.

والمنهي عنه لا يكون طاعة ولا مأموراً به وإلاَّ اجتمع النقيضان؛ لأن المأمور به نقيض المنهي عنه فاجتماعهما محال. والله أعلم.

وهذا الدليل الثاني قد ذكره ابن قدامة في آخر أدلة أصحاب المذهب الثاني ـ الذي سيأتي ـ وسأشير إلى ذلك إذا وصلت إليه ـ إن شاء الله ـ.

* * *

المذهب الثاني وأدلته

قوله: **(وروي أن الصلاة تصح؛ لأن هذا الفعل الواحد له وجهان متغايران هو مطلوب من أحدهما مكروه من الآخر، فليس ذلك محالاً، إنما المحال أن يكون مطلوباً من الوجه الذي يكره منه، ففعله من حيث إنه صلاة مطلوب، مكروه من حيث إنه غصب، والصلاة معقولة بدون الغصب، والغصب معقول بدون الصلاة، وقد اجتمع الوجهان المتغايران، فنظيره: أن**

يقول السيد لعبده: «خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فإن امتثلت اعتقتك وإن ارتكبت النهي عاقبتك»، فخاط الثوب في الدار: حسن من السيد عتقه وعقوبته. ولو رمى سهماً إلى كافر فمرق منه إلى مسلم: لاستحق سلب الكافر ولزمته دية المسلم؛ لتضمُّن الفعل الواحد أمرين مختلفين).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن الصلاة في الدار المغصوبة صحيحة، وهو رواية عن الإمام أحمد، وهو قول الإمام مالك، والشافعي، والحنفية، وبعض الحنابلة كأبي بكر الخلال، وابن عقيل.

استدل هؤلاء على ذلك بأدلة، من أهمها ما يلي:

الدليل الأول: أنهم قالوا: إنه لا مانع من صحة الصلاة وإن أوقعت في مكان مغصوب؛ لأن فعل الصلاة في مكان مغصوب هو فعل واحد له وجهان متغايران. أحد الوجهين مطلوب الفعل ــ وهو: إيقاع الصلاة والأمر بها ــ والآخر مطلوب الترك ــ وهو الصلاة في الدار المغصوبة ــ فإذا كان للفعل الواحد وجهان متغايران: فيجوز أن يكون مطلوب الفعل من أحد الوجهين، مطلوب الترك من الوجه الآخر، ولا مانع من الصحة ــ والحالة هذه ــ ولا يقع في ذلك محال.

ولكن المحال إذا كان الشيء مطلوب الفعل ومطلوب الترك من جهة واحدة.

أو تقول في هذا الدليل بعبارة أخرى: إن الفعل من حيث إنه صلاة مطلوب الفعل، ومن حيث إن المكان المصلى فيه مغصوب مطلوب الترك، فيكون متعلق الأمر والنهي غير متحد.

بيان ذلك: أن الصلاة من حيث هي صلاة مأمور بها ــ بقطع النظر عما يلحقها من مكان أو غيره ــ.

والغصب من حيث هو غصب منهي عنه ـ بقطع النظر عما يلابسه من أفعال الصلاة ـ .

وعلى هذا: تكون الصلاة معقولة بدون الغصب، والغصب معقول بدون الصلاة، فيمكن وجود أحدهما بدون الآخر قياساً على من صلى ولم يغصب، أو غصب ولم يصل.

فكما أن من صلى ولم يغصب له أجر ذلك، ومن غصب ولم يصل عليه الإثم كذلك هنا، فإذا جمع المكلف بين الصلاة والغصب «بمعنى صلى في مكان مغصوب» لم يخرجهما عن حكمهما في حال انفرادهما وهو الأمر بالصلاة وكونها طاعة، والنهي عن الغصب وكونه معصية.

فنتيجة لذلك: يجب أن تثبت للصلاة والغصب ما يثبت لهما منفردين فالجمع بينهما لا يقلب حقيقتهما في أنفسهما.

الدليل الثاني: أنه لو قال السيد لعبده: «خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فإن امتثلت أعتقتك، وإن دخلت الدار عاقبتك»، فخاط العبد الثوب في الدار المنهي عن دخولها: لعدَّ العبد مطيعاً لسيده من جهة، وعاصياً من جهة أخرى فيحسن من السيد عتقه ومعاقبته؛ نظراً للجهتين؛ حيث كان العبد مطيعاً من جهة امتثال أمر سيده «وهو خياطة الثوب» فيستحق العتق من السيد على ذلك، وكان عاصياً من جهة دخوله للدار المنهي عن دخولها فيستحق العقوبة من ضرب أو توبيخ أو ذم ونحو ذلك.

وإذا ثبت ذلك فما نحن فيه مثله ولا فرق، حيث إن الصلاة في المكان المغصوب مثل خياطة الثوب في الدار المنهي عن دخولها؛ لأن المكلف جمع بين الصلاة وكونها في الدار المغصوبة كما جمع بين خياطة الثوب ودخول الدار المنهي عنها.

الدليل الثالث: لو أن مسلماً رمى سهماً واحداً إلى كافر فمرق السهم من الكافر وأصاب مسلماً فقتله فيثاب ويملك سلب الكافر، ويعاقب: فيثاب لأنه قتل كافراً محارباً لإعلاء كلمة الله وقد أمره الله بذلك هذا الثواب الأخروي ومن الثواب والجزاء الدنيوي: أنه يستحق سلب هذا الكافر الذي قتله.

ويعاقب هذا المسلم الرامي للسهم؛ لأنه قتل مسلماً وقد نهى الله سبحانه عن قتله، فيدفع الدية لأنه قتل خطأ؛ حيث كان قد قصد برمي السهم قتل الكافر.

ففعل الرامي هنا هو فعل واحد لكنه عوقب وأثيب عليه وذلك لتضمنه الأمر والنهي من جهتين مختلفتين: فهو مأمور به من جهة: قتل الكافر المحارب، وهو منهي عنه من حيث: قتل المسلم من غير قصد.

وإذا ثبت أن هذا الفعل الواحد ـ وهو الرمي ـ اشتمل على حرام ـ وهو قتل المسلم ـ وحلال ـ وهو قتل الكافر ـ باعتبار الجهتين: فالصلاة في الدار المغصوبة مثله حيث إنه فعل واحد اشتمل على حرام ـ وهو غصب الدار ـ وحلال وواجب ـ وهو الصلاة باعتبار الجهتين.

* * *

الأجوبة عن أدلة أصحاب المذهب الثاني

أجاب أصحاب المذهب الأول عن أدلة أصحاب المذهب الثاني بأجوبة لم يذكرها ابن قدامة هنا، وهي كما يلي:

أما دليلكم الأول، وهو: قولكم: «إن الصلاة في المكان المغصوب صحيحة باعتبار الجهتين» فهذا يلزم منه: صحة صوم يوم النحر وما ماثله من الأزمنة المنهي عن صيامها باعتبار الجهتين؛ لأن الصوم من حيث هو صوم

مطلوب، وإنما المنهي عنه إيقاعه في هذا الزمن المنهي عن الصوم فيه وأنتم تقولون بأنه لا يصح صوم يوم النحر، وهذا تناقض.

أما دليلكم الثاني والثالث وهو: «قياسكم الصلاة في الدار المغصوبة على خياطة العبد للثوب في الدار المنهي عنها، وعلى مروق السهم من كافر إلى مسلم»: فهو قياس مع الفارق؛ وذلك لأن فعل العبد وهو خياطة الثوب في الدار المنهي عنها، أو مروق السهم من كافر إلى مسلم ممكن أن يتحقق فيهما الجهتان، أما في الصلاة فلا يمكن كما قلنا فيما سبق فيمتنع القياس.

وهناك مذهب ثالث في المسألة لم يورده ابن قدامة، وهو:

أن الصلاة في الدار المغصوبة ليست صحيحة ولكن يسقط الطلب عندها لا بها، أي: أن الصلاة في الدار المغصوبة ليست صحيحة، ولكن تسقط عن المكلف وتبرأ بها ذمته، ولا يطالب بها يوم القيامة؛ حيث إنها مجزأة.

ذهب إلى ذلك القاضي أبو بكر الباقلاني، والإمام الرازي وغيرهما.

واستدل هؤلاء بالإجماع فقالوا: إن السلف ــ رحمهم الله ــ أجمعوا على أن الظلمة لا يؤمرون ــ من تاب ــ بقضاء الصلوات المؤداة في الدور التي غصبوها.

وهذا الإجماع يصلح للاستدلال به على المذهب الثاني وهو الصحة.

والحقيقة: أن هذا المذهب قريب من المذهب الأول وهو: عدم الصحة؛ حيث إن الباقلاني، لما رأى قوة الاستدلال على عدم صحة الصلاة في الدار المغصوبة ثم رأى أن السلف أجمعوا على أنهم لم يكونوا يأمرون الظلمة الذين تابوا بإعادة الصلوات مع كثرة وقوعها منهم في أماكن مغصوبة:

أشكل عليه ذلك فحاول الخلاص بهذا التوسط فقال: يسقط الفرض، وهو الطلب عند هذه الصلاة؛ للإجماع المذكور، لا بها، لقيام الدليل على عدم الصحة.

ونقل عن القاضي أبي بكر الباقلاني قوله: لو لم تصح لما سقط التكليف، وقد سقط بالإجماع؛ لأنهم لم يؤمروا بقضاء الصلوات.

* * *

دليل من أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: (ومن اختار الرواية الأولى قال: ارتكاب النهي متى أخل بشرط العبادة أفسدها بالإجماع كما لو نهي المحدث عن الصلاة فخالف وصلى، ونية التقرب بالصلاة شرط، والتقرب بالمعصية محال، فكيف يمكن التقرب به وقيامه وقعوده في الدار فعل هو عاص به فكيف يكون متقرباً بما هو عاص به؟ وهذا محال).

ش: **أقول**: لما فرغ من ذكر أدلة أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون بصحة الصلاة في الدار المغصوبة ـ ذكر دليلاً آخر من أدلة أصحاب المذهب الأول وهم القائلون بعدم صحة الصلاة في الدار المغصوبة، وقد ذكرت ذلك مبيناً وموضحاً في الدليل الثاني من أدلة أصحاب المذهب الأول ولا داعي لتكراره هنا.

* * *

الجواب عن الاستدلال بإجماع السلف

قوله: (وقد غلط من زعم أن في هذه المسألة إجماعاً؛ لأن السلف لم يكونوا يأمرون من تاب من الظلمة بقضاء الصلوات في أماكن الغصب؛ إذ هذا جهل بحقيقة الإجماع؛ فإن حقيقته: الاتفاق من علماء أهل العصر وعدم

النقل عنهم ليس بنقل الاتفاق، ولو نقل عنهم أنهم سكتوا فيحتاج إلى أنه اشتهر فيما بينهم كلهم القول بنفي وجوب القضاء فلم ينكروه، فيكون حينئذٍ فيه اختلاف هل هو إجماع أم لا؟ على ما سنذكره في موضعه، والله أعلم).

ش: **أقول**: من زعم إجماع السلف على أن الظلمة لا يؤمرون ـ بعد توبتهم ـ بقضاء الصلوات السابقة المؤداة في أماكن مغصوبة وأن هذا الإجماع يستدل به في هذه المسألة على أن الصلاة في الدار المغصوبة صحيحة: قد غلط في هذا الزعم وذلك لأمور:

الأمر الأول: أن حقيقة الإجماع هو: الاتفاق من علماء أهل العصر، ولم ينقل عن السلف أنهم اتفقوا على أن الظلمة تسقط عنهم الصلوات التي قاموا بأدائها في أماكن مغصوبة لا عن طريق التواتر ولا عن طريق الآحاد، وعدم النقل عن السلف لا يعتبر نقل الاتفاق. فمن زعم الإجماع ـ بعد ذلك ـ فهو جاهل بحقيقته.

الأمر الثاني: إن ادَّعى أنه إجماع سكوتي حيث لم ينكروا على الظلمة عدم قضائهم الصلوات التي قاموا بأدائها في أماكن مغصوبة والسلف يمتنع تواطؤهم على ترك الإنكار فكان ذلك بمثابة الإجماع، فيحتاج ذلك إلى أنه اشتهر فيما بينهم القولُ بنفي وجوب قضاء تلك الصلوات فلم ينكروه: فهذا ـ أيضاً ـ لا تقوم به الحجة لهم حيث إن الإجماع السكوتي لا يعتبر إجماعاً ولا حجة عند بعض العلماء، كما سيأتي تفصيل ذلك في باب الإجماع السكوتي.

الأمر الثالث: كيف يدَّعى إجماع السلف على أن الظلمة لا يقضون ما أدَّوه من الصلوات في الأماكن المغصوبة؟ وقد ذهب الإمام أحمد ـ في الرواية المشهورة عنه ـ إلى بطلان هذه الصلاة، وهو إمام النقل، وأعلم بأحوال السلف فمخالفته تنقض الإجماع.

أي: أن الإجماع لا يتحقق بدون موافقة الإمام أحمد في هذه المسألة وقد ثبت أنه خالف فلا إجماع إذن.

ثم اعلم أن الإمام أحمد ليس هو المخالف فقط في هذا، بل خالف غيره وهم أصحاب المذهب الأول كما سبق ذكره.

وبناء على هذه الأمور الثلاثة: يكون ما زعموه من إجماع السلف باطل؛ وممن منع الإجماع ـ بالإضافة إلى ابن قدامة هنا ـ إمام الحرمين وابن السمعاني وغيرهما.

وإذا ثبت بطلان أدلتهم: بطل ما ذهبوا إليه وصح المذهب الأول وهو أن الصلاة في الدار المغصوبة لا تصح ويجب قضاؤها. والله أعلم.

* * *

تنبيهان:

التنبيه الأول: اختلف القائلون بصحة الصلاة في الدار المغصوبة هل يثاب فاعلها؟ على قولين:

القول الأول: أن فاعلها لا يثاب؛ عقوبة له عليها؛ حيث إنه غصب مكان أدائها فيه.

القول الثاني: أن فاعلها يثاب من جهة الصلاة وإن عوقب من جهة الغصب، فقد يعاقب من غير حرمان الثواب أو بحرمان بعضه.

التنبيه الثاني: روي عن الإمام أحمد بن حنبل رواية ثالثة في المسألة وهي: أن المصلي إن علم التحريم: لم تصح، وإن لم يعلم التحريم: تصح.

* * *

أقسام النهي عند
مصححي الصلاة في الدار المغصوبة

قوله: (فصل: مصححوا الصلاة في الدار المغصوبة قسموا النهي ثلاثة أقسام).

ش: أقول: أصحاب المذهب الثاني وهم القائلون بأن الصلاة في الدار المغصوبة صحيحة وهم الإمام مالك، والشافعي، والحنفية، ورواية عن الإمام أحمد، وهو قول بعض الحنابلة انقسم النهي عندهم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول

قوله: (الأول: ما يرجع إلى ذات المنهي عنه فيضاد وجوبه كقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰٓ ﴾ [الإسراء: ٣٢]).

ش: أقول: القسم الأول ـ من أقسام النهي ـ: النهي الذي يرجع إلى ذات المنهي عنه فهذا محرم يضاد وجوبه مثال ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰٓ ﴾ [الإسراء: ٣٢]، وقوله تعالى: ﴿ لَا تَأْكُلُوا الرِّبَوٰٓا ﴾ [آل عمران: ١٣٠]، فإن الزنا والربا منهي عنهما لذاتهما وحقائقهما فيكون إيجاب مثل هذه المنهيات مع قيام النهي عنها متضاد قطعاً، فلا يمكن أن يقال: «لا تقربوا الزنا وقد أوجبته عليكم»؛ لأنه يقتضي أنه مطلوب الوجود والعدم من جهة واحدة وهذا تناقض ظاهر.

الحاصل: أن هذا القسم النهي فيه عائد إلى أصل المنهي عنه وذاته.

* * *

القسم الثاني

قوله: (وإلى ما لا يرجع إلى ذات المنهي عنه فلا يضاد وجوبه مثل:

قوله: «أقم الصلاة» مع قول النبـي ﷺ: «لا تلبسوا الحرير» ولم يتعرض في النهي للصلاة، فإذا صلى في ثوب حرير: أتى بالمطـلوب والمكروه جميعاً).

ش: **أقول**: القسم الثاني ــ من أقسام النهي ــ : النهي الذي لا يرجع إلى ذات المنهي عنه، ولم يتعرض في النهي للصلاة، فهذا محرم ولكنه لا يضاد وجوب الصلاة، مثال ذلك: ما أخرجه النسائي وابن ماجه «أن النبـي ﷺ نهى عن لبس الحرير والذهب» مع قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

فهنا الشارع نهى عن لبس الحرير ولم يتعرض في النهي للصلاة، وأمر بالصلاة، فالنهي ــ هنا ــ لا يضاد الوجوب فيصح الجمع بينهما، فلو صلى في ثوب حرير أو ذهب: صحت الصلاة ويثاب عليها، ويكون عاصياً بلبس الحرير والذهب، ويعاقب على ذلك؛ حيث أن لهذا الفعل جهتين: جهة منهي عنها وجهة مأمور بها.

فيكون قد أتى بالمأمور به والمطلوب فعله وهو الصلاة، وأتى بالمنهي عنه والمطلوب تركه، وهو: لبس الحرير والذهب معاً مثل ما قاله أصحاب المذهب الثاني في الصلاة في الدار المغصوبة.

تنبيه: قول ابن قدامة: «ولم يتعرض في النهي للصلاة» معناه: أن الشارع لم يقل: «لا تصلّ في ثوب الحرير»، فلو قال ذلك: لصار النهي راجع إلى ذات الصلاة، ولم يقل الشارع: «لا تلبس الحرير في الصلاة»، ولو قال ذلك: لصار النهي راجع إلى شرط الصلاة.

ولكن الشارع فصل بين الأمر بالصلاة، وبين النهي عن لبس الحرير والذهب، كما قلنا فيما سبق.

* * *

القسـم الثالـث

قوله: (القسم الثالث: ما يعود النهي إلى وصف المنهي عنه دون أصله كقوله: «أقيموا الصلاة» مع قوله: «لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى ولا جنباً إلاَّ عابري سبيل»، وقوله عليه السلام: «دعي الصلاة أيام أقرائك» ونهيه عن الصلاة في المقبرة، وقارعة الطريق، والأماكن السبعة، ونهيه عنها في الأوقات الخمسة).

ش: **أقول**: هذا هو القسم الثالث ـ من أقسام النهي عند أصحاب المذهب الثاني وهم الذين قالوا بأن الصلاة في الدار المغصوبة صحيحة ـ وهذا القسم هو: النهي الذي يرجع إلى وصف المنهي عنه ـ فقط ـ ولا يرجع إلى أصله.

من أمثلته: قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، مع قوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: ٣٤]، ومع ما أخرجه الترمذي وابن ماجه أن النبـي ﷺ قال: «دعي الصلاة أيام أقرائك» ومع ما أخرجه ابن ماجة عن ابن عمر أن النبـي ﷺ قال: «سبع مواطن لا تجوز فيها الصلاة: ظهر بيت الله، والمقبرة، والمزبلة، والمجزرة، والحمام، وعطن الإبل، ومحجة الطريق» ومع ما أخرجه البخاري ومسلم أن النبـي ﷺ قال: «لا صلاة بعد الصبح حتى ترتفع الشمس، ولا صلاة بعد العصر حتى تغيب الشمس».

فيقال في ذلك كله: إن الشارع أمر بالصلاة ولكن نهى عنها إذا كان الإنسان في حالة سكر، ونهى عنها إذا كانت المرأة حائضاً، ونهى عن وقوعها في الأماكن السبعة، والأوقات المنهي عن الصلاة فيها.

كذلك أحل البيع في قوله تعالى: «وأحل الله البيع» ونهى عن الربا

ـ مع أنه بيع ـ في قوله تعالى: ﴿ لَا تَأْكُلُوا۟ ٱلرِّبَوٰٓا۟ أَضْعَـٰفًا مُّضَـٰعَفَةً ﴾ [آل عمران: ١٣٠].

كذلك أمر بالصوم ونهى عن إيقاعه في يوم العيد كما أخرجه البخاري ومسلم.

فالنهي في تلك الأمثلة راجع إلى وصف المنهي عنه كما هو واضح.

وهذا القسم ـ أعني الثالث ـ قد اختلف العلماء فيه كما سيأتي.

* * *

مذاهب العلماء في القسم الثالث وهو النهي الراجع إلى وصف المنهي عنه

قوله: **(فأبو حنيفة يسمِّي المأتي به على هذا الوجه فاسداً غير باطل، وعندنا: أن هذا من القسم الأول وهو قول الشافعي؛ فإن المكروه: الصلاة في زمن الحيض لا الوقوع في الحيض مع بقاء الصلاة مطلوبة؛ إذ ليس الوقوع في الوقت شيئاً منفصلاً عن الإيقاع، ولذلك بطلت الصلاة في هذه المواضع كلها)**.

ش: **أقول**: لما بين القسم الثالث ـ من أقسام النهي عند مصححي الصلاة في الدار المنصوبة ـ والأمثلة عليه أراد أن يوضح حكمه، فذكر أن العلماء اختلفوا في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أن هذا القسم يُسمَّى فاسداً غير باطل فهو يعتبر قسماً ثالثاً لأقسام النهي؛ حيث إن المنهي عنه هو وصفه، أما أصله وذاته فهو مأمور به، وهو مذهب أبـي حنيفة وأتباعه.

فكون تلك الأفعال من صلاة وصيام وطواف وغير ذلك مطلوبة الأفعال من حيث ذواتها: دليل الجواز، وتعلّق النهي بها من جهة أوصافها: دليل المنع، وإعمال الدليلين مطلوب ما أمكن، فأصحاب هذا المذهب أعملوا الدليلين، وجعلوا هذا القسم واسطة بين القسمين.

فمثلاً: الصلاة في نفسها مشروعة، لكن إيقاعها في حالة السكر والحيض وفي الأماكن السبعة والأوقات الخمسة المنهي عنها هو الممنوع.

والبيع باعتبار ذاته مشروع، وإيقاعها على صفة الربا هو الممنوع.

والطواف في حد ذاته مشروع، وإيقاعه مع الحدث ممنوع.

والطلاق ـ أيضاً ـ مشروع، ولكن إيقاعه في الحيض هو الممنوع.

المذهب الثاني: أن هذا القسم باطل ولا يسمَّى قسماً ثالثاً، بل هو يرجع إلى القسم الأول فلا فرق بينه وبين ما يرجع النهي عنه إلى ذاته.

وهذا مذهب الأئمة الثلاثة ـ مالك والشافعي وأحمد ـ وهذا هو الصحيح؛ لأمرين:

الأمر الأول: أن المنهي عنه هو الموصوف وليس المنهي عنه الصفة، بيان ذلك:

أن المنهي عنه هو الموصوف، أي: نفس الصلاة الواقعة حالة السكر، ونفس الصلاة الواقعة في الأزمان والأماكن المنهي عنها، ونفس الصلاة الواقعة حال الحيض، ونفس البيع المشتمل على الزيادة، ونفس الطواف الواقع حال الحدث.

وليس المنهي عنه الصفة وهي: وصف الصلاة بكونها واقعة في حال السكر، ولا وصف الصلاة في حال الحيض، ولا وصف الصلاة في حال

كونها في مكان أو زمان منهي عنه، ولا وصف البيع بأنه اشتمل على زيادة ربوية، ولا وصف الطواف بوقوعه في حال الحدث.

فتبطل الصلاة والطواف والبيع؛ لأنه ليس الوقوع في الوقت أو في المكان أو نحو ذلك شيئاً منفصلاً عن الإيقاع.

الأمر الثاني: لو لم يكن المنهي عنه في تلك الصور هو الموصوف بالصفة: للزم صحة بيع المضامين والملاقيح؛ لأن النهي عن بيعها إنما هو لوصفه وهو: تضمنه الغرر، لا لكونه بيعاً؛ لأن البيع من حيث هو بيع مشروع بالإجماع.

ولما بطل بيع المضامين والملاقيح بالاتفاق مع اشتماله على جهة بيع مشروع ووصف ممنوع: دل على أن النهي إنما توجه إلى ذات المنهي عنه، لا إلى صفة الذات.

فائدة: الملاقيح، جمع ملقوح، وهو: ما في بطن الناقة، ويقال: «القحت الناقة» إذا حملت، وولدها ملقوح به، إلاَّ أنهم استعملوه بحذف الجار.

والمضامين جمع مضمون، وهو: ما في صلب الفحل.

* * *

مسالتـان مهمتـان

• المسـألة الأولى: مـقـدمـة الـحـرام وهـي:

ما لا يتم ترك الحرام إلاَّ به:

هذه المسألة يكتفي الأصوليون عنها بذكر مسألة: «ما لا يتم الواجب إلاَّ به»، وذلك للتشابه الواقع بينهما، ولكن لا بأس من بيانها ـ هنا ـ ولو بشكل موجز فأقول:

تنقسم مقدمة الحرام إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ما كان من أجزاء الحرام فهذا محرم لا شك فيه، مثاله: الإيلاج والإخراج في عملية الزنا؛ فإنه لا فرق ـ هنا ـ بين المقدمة والحرام فحكمهما واحد، إذ لا فرق بين أن يقول الشارع: «لا تزن» أو أن يقول: «لا تولج ولا تخرج».

الثاني: ما كان من شروط الحرام وأسبابه فهذا أيضاً حرام، مثاله: مقدمات الجماع الداعية إليه؛ لأنها أسباب موصلة إلى الحرام.

الثالث: ما كان من ضرورات الحرام، مثاله: اختلاط أخته بعدد من الأجنبيات عنه في بلدة صغيرة فيحرم عليه نكاح جميعهن ضرورة؟ حتى لا يوصل به إلى نكاح أخته التي عسر تمييزها عن الأجنبيات.

● المسألة الثانية: هل يجوز تحريم واحد لا بعينه؟

هذه المسألة لا يذكرها الأصوليون ـ هنا ـ اعتماداً على أنها نظيرة مسألة سابقة، وهي: «الواجب المخيَّر».

والحق: أنه لا بدَّ من ذكرها لمعرفة مذاهب العلماء فيها وأدلة كل مذهب فأقول:

اختلف العلماء في هذه المسألة على مذهبين:

المذهب الأول: أنه يجوز أن يحرم واحداً لا بعينه، ذهب إلى ذلك الآمدي في «الإحكام» وابن الحاجب في «مختصره»، وهو مذهب أكثر الفقهاء، وهو الصواب؛ لأمرين:

الأول: أنه جائز عقلاً؛ حيث لا يمتنع عقلاً أن يقول الشارع: «لا تكلم زيداً أو عمراً وقد حرمت عليك كلام أحدهما لا بعينه، ولست أحرم عليك

الجميع ولا واحداً بعينه»، فهذا معقول ولا يلزم من تصوره محال.

الثاني: أنه واقع شرعاً، فمن أمثلة ذلك: تحريم إحدى الأختين، وكذلك لو أسلم وتحته أكثر من أربع نساء فإنه ممنوع مما زاد عن الأربع من غير تعيين، كذلك: لو ملك أختين أو أمة وأمها فإنه يحرم عليه وطء واحدة منهما لا بعينها.

المذهب الثاني: أنه لا يجوز النهي عن واحد لا بعينه، وهو مذهب المعتزلة وبعض العلماء وقد احتجوا على ذلك بما يلي:

الأول: أن النهي عن قبيح، فإذا نهى عن أحدهما لا بعينه: ثبت القبح لكل منهما، فيمتنعان جميعاً.

الثاني: أن التحريم ينافي التخيير، فمعنى كونه محرماً: أنه لا يجوز فعله، ومعنى كونه مخيراً: أنه يجوز فعله وتركه.

الثالث: أن حرف «أو» إذا ورد في النهي اقتضى الجمع دون التخيير، ومثلوا لذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا ﴿٢٤﴾﴾ [الإنسان: ٢٤].

فإن المراد هنا: إنما هو النهي عن الطاعة لكل منهما ـ الإثم والكفور ـ.

وهذه الأدلة الثلاثة التي أوردها المعتزلة يمكن أن نجيب عنها فنقول:

أما دليلهم الأول: فقد قالوا به؛ بناء على قاعدتهم: «التحسين والتقبيح العقليين» ونحن لا نوافقهم عليها جملة وتفصيلاً.

أما دليلهم الثاني: فقد قالوا مثله حينما أنكروا الواجب المخيَّر وأجبنا عنه فراجعه من هناك.

أما دليلهم الثالث: فنحن معهم أن الترك في الآية قد تعلق بمفهوم أحدهما فلذلك أفاد التعميم.

هل الأمر بالشيء نهي عن ضدِّه؟

اعلم أنه لا يراد بهذه المسألة أن صيغة الأمر هي صيغة النهي؛ حيث إنه معروف أن قولنا: «قم» غير قولنا: «لا تقعد»، فهما صورتان متغايرتان.

بل المراد في هذه المسألة: أن الأمر بالشيء المعيَّن هل هو نهي عن ضده من جهة المعنى والالتزام أو لا؟

اختلف العلماء في هذه المسألة على مذاهب:

المذهب الأول وأدلته

قوله: **(فصل: الأمر بالشيء نهي عن ضدِّه من حيث المعنى، فأما الصيغة: فلا؛ فإن قوله: «قم» غير قوله: «لا تقعد»، وإنما النظر في المعنى وهو: أن طلب القيام هل هو بعينه طلب ترك القعود أو لا؟)**.

ش: **أقول:** المذهب الأول: أن الأمر بالشيء المعيَّن نهي عن ضدِّ ذلك الشيء المعين من جهة المعنى، لا من جهة اللفظ، سواء كان له ضد واحد أو أضداد كثيرة.

ذهب إلى ذلك الإمام أحمد في رواية عنه، وهو مذهب الأئمة الثلاثة وأكثر تابعيهم، ومنهم الإمام فخر الدين الرازي وأتباعه، والقاضي عبد الجبار من المعتزلة، والكعبي، وأبو الحسين البصري.

وعلى هذا المذهب يكون الأمر بالصلاة: نهي في المعنى عن الأكل والشرب والنوم.

وكذلك لو قال: «اجلس في البيت» فإنه يكون بذلك ناهياً في المعنى عن الجلوس في السوق والحمام والطريق وغير ذلك من المواضع التي يضاد الجلوس فيها الجلوس في البيت، وهذا المذهب هو الصحيح للأدلة التالية:

الدليل الأول: أنه لا يتوصل إلى فعل المأمور به إلاَّ بترك ضدِّه فوجب أن يكون الأمر به نهياً عن ضده؛ لأنه إذا قال له: «قم» لا يمكنه فعل القيام إلاَّ بترك القعود فوجب أن يكون نهياً عن القعود؛ قياساً على الأمر بالصلاة لما لم يمكنه فعل المأمور به إلاَّ بتقدم الطهارة كان الأمر بالصلاة أمراً بالطهارة واستقاء الماء وتحصيل الأسباب التي يتوصل بها إلى صحة الصلاة، كذلك هاهنا فإنه لا يمكنه فعل القيام المأمور به إلاَّ بترك القعود فيكون القعود منهياً عنه.

الدليل الثاني: أن السيد لو قال لعبده «قم» فقعد: حسن ذمه وتوبيخه على القعود، فيقول له: «لم قعدت؟» . . ولو لم يكن الأمر بالقيام اقتضى النهي عن القعود: لما حسن توبيخه وذمه ولومه على القعود.

الدليل الثالث: أن الأمر عند المعتزلة من الحكيم يقتضي حسن المأمور به، وحسنه يقتضي قبح ضدِّه، والقبح منهي عنه، فوجب أن يكون الأمر مقتضياً للنهي عن ضده.

اعترض على ذلك بأن قيل: يلزم على هذا الدليل النوافل؛ لأنها حسنة ومراده، وليست أضدادها قبيحة ولا مكروهة.

يمكن أن يجاب عن ذلك بجوابين:

الجواب الأول: أن هذا الشيء ألزمناهم إياه على أصلهم فلا يلزمنا الاعتذار عن النقض المتوجه عليه.

الجواب الثاني: أن صيغة «افعل» عندنا لا تكون أمراً حقيقة في النوافل؛ لأن صيغة الأمر تقتضي الإيجاب، وإذا لم تكن أمراً حقيقة لم تقتض النهي عن أضدادها.

الدليل الرابع: أن من أذن لغيره في دخول الدار ثم قال له: «أخرج» تضمن هذا القول منعه من المقام فيها، واللفظ إنما هو أمر بالخروج، وقد عقل منه المنع من المقام الذي هو ضده.

الدليل الخامس: أن الأمر بالشيء لو لم يكن نهياً عن ضده: لصلح أن يبيح له ضده مع الأمر به وفي اتفاق الجميع على امتناع ذلك.

* * *

المذهب الثاني وأدلته

قوله: (فقالت المعتزلة: ليس بنهي عن ضده لا بمعنى أنه عينه ولا يتضمنه ولا يلازمه؛ إذ يتصور أن يأمر بالشيء من هو ذاهل عن ضده فكيف يكون طالباً لما هو ذاهل عنه؟ فإن لم يكن ذاهلاً عنه فلا يكون طالباً له إلاَّ من حيث يعلم أنه لا يمكن فعل المأمور به إلاَّ بترك ضده فيكون تركه ذريعة بحكم الضرورة، لا بحكم ارتباط الطلب به حتى لو تصور مثلاً الجمع بين الضدين ففعل: كان ممتثلاً فيكون من قبيل ما لا يتم الواجب إلاَّ به واجب غير مأمور به).

ش: **أقول**: المذهب الثاني ــ من مذاهب العلماء في هذه المسألة ــ : أن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده لا بمعنى أنه عينه ولا بمعنى أنه يتضمنه، ولا بمعنى أنه يلازمه، وهو مذهب جمهور المعتزلة وبعض الشافعية وهو قول للقاضي أبـي بكر الباقلاني، والغزالي.

ونسبه ابن قدامة ـ هنا ـ إلى جميع المعتزلة وهذا فيه تساهل في النسبة؛ لأن القائلين بهذا المذهب هم جمهور المعتزلة، لا كلهم.

استدل أصحاب هذا المذهب بأدلة، من أهمها:

الدليل الأول: أن الآمر بالشيء قد يكون غافلاً وذاهلاً عن ضده، والنهي عن الشيء مشروط بالشعور بالمنهي عنه فكيف يكون الآمر طالباً ما هو غافل وذاهل عنه؟ بمعنى: أن الآمر بالشيء حال غفلته وذهوله عن ضد ذلك الشيء يمتنع أن يكون ناهياً عن ذلك الضد.

فإن لم يكن الآمر غافلاً وذاهلاً عن ضد المأمور به: فلا يكون طالباً له من حيث ذاته، أي: لا يكون المأمور منهياً عن تلك الأضداد من حيث ذاته ومقصوداً له أصلاً، ولكن المأمور يكون منهياً عن الضد من حيث إنه لا يمكن فعل المأمور به إلاَّ بترك أضداده فيكون ترك أضداد المأمور به من باب الذريعة والوسيلة لفعل المأمور به؛ لأنه ضروري حيث لا يمكن أن يفعل المأمور به إلاَّ بترك ضده وليس ترك الضد ناتج عن ارتباط طلب الفعل به، فيكون من باب: ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب.

خلاصة هذا الدليل: أنه إن كان الآمر غافلاً عن ضد الشيء المأمور به فلا يمكن أن يكون ناهياً عنه؛ لأن النهي عن الشيء مشروط بالشعور والعلم بالمنهي عنه وهذا بناء على أصلهم في اعتبار إرادة الناهي، وليست معلومة.

وإن كان الآمر لم يغفل عن ضد الشيء المأمور به فإن الأمر بالشيء لا يكون نهياً عن ضده من حيث ذات الأمر، بل يكون الأمر نهياً عن ضده من باب ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب، حيث إننا إذا أمرنا بشيء لا يمكن أن نفعله إلاَّ إذا تركنا المضاد له فيكون المضاد له مأموراً بتركه من هذا القبيل.

يمكن أن يجاب عن هذا الدليل بأجوبة:

الجواب الأول: لا نسلِّم أنه يصح منه إيجاب الشيء عند الغفلة عن الأخلال به؛ لأن الأمر المقتضي إيجاب شيء مركب من قيدين: «وجوب الفعل» و «المنع من الترك» فالمتصور للإيجاب متصور للمنع من الترك، فيكون بذلك متصوراً للترك لا محالة.

الجواب الثاني: سلَّمنا أن الضد قد يكون مغفولاً عنه ولا يمنع ذلك من أن يكون الضد منهياً عنه؛ قياساً على مقدمة الصلاة فالأمر بالصلاة أمر بمقدمتها وإن كانت تلك المقدمة قد تكون مغفولاً عنها فكذلك هنا: لِمَ لا يجوز أن يكون الأمر بالشيء نهياً عن ضده وإن كان ذلك الضد مغفولاً عنه؟

الجواب الثالث: سلَّمنا كل ما ذكرتموه لكن لِمَ لا يجوز أن يقال: الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده بشر طين، أولهما: أن لا يكون الآمر آمراً بما لا يطاق. ثانيهما: أن لا يكون غافلاً عن الضد، فلا استبعاد في ذلك. والله أعلم.

الدليل الثاني: أن صيغة الأمر تختلف عن صيغة النهي، فصيغة الأمر «افعل» وصيغة النهي «لا تفعل» فلا يجوز أن تكون صيغة أحدهما مقتضية للآخر بمعنى: أنه لما كانت صيغة الأمر غير صيغة النهي: استحال أن يكون الأمر بالشيء نهياً عن ضدِّه.

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إنما لا يجوز ذلك ويمتنع لو جعلنا الأمر بالشيء نهياً عن ضده من طريق اللفظ، فيكون اختلاف صيغتهما مانعاً أن يكون أحدهما مقتضياً للآخر.

لكننا نقول: إن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده من طريق

المعنى؛ لأنه لا يمكن أن نتوصل إلى فعل المأمور به إلاَّ بترك ضده؛ قياساً على الصلاة فإن الأمر بالصلاة لا يدخل فيه الأمر بالطهارة من جهة اللفظ، ثم جعلنا الأمر بالصلاة أمراً بالطهارة من طريق المعنى؛ وذلك لما كان لا يتوصل إلى فعل الصلاة إلاَّ بالطهارة كذلك هاهنا ولا فرق.

الدليل الثالث: أن النهي عن الشيء لا يقتضي الأمر بضده فكذلك الأمر بالشيء وجب أن لا يكون مقتضياً للنهي عن ضده.

يمكن أن يجاب عن ذلك بأنا لا نسلِّم ذلك، بل النهي عن الشيء يقتضي الأمر بضده، فإن كان له ضد واحد كالنهي عن الصوم يوم النحر فإنه يقتضي الأمر بضده وهو الإفطار، وإن كان له أضداد كالزنا فإنه يقتضي الأمر بضد من أضداده؛ لأنه بفعل ضد واحد يترك المنهي عنه وهو أن يشتغل عنه بأكل أو شرب أو نوم أو نحو ذلك من الأعمال، فإنه يصير بفعله لأحد تلك الأمور تاركاً للزنا، كذلك إذا نهاه عن القيام يكون له أضداد: قعود واضطجاع ومشي أيها فعل فقد ترك القيام، فلم يفترق الحكم عندنا بين الأمر والنهي في ذلك.

فإن قيل: يمكن أن يقال ذلك في الأمر فيكون الأمر نهياً عن ضد من أضداداه إذا كان له أضداد.

يجاب عن ذلك: بأنه لا يمكن للمأمور أن يمتثل الأمر إلاَّ بترك جميع أضداده كما لو أمر بالقعود لا يمكنه إلاَّ أن يترك القيام والمشي والاضطجاع بخلاف النهي فإنه بفعل ضد يكون تاركاً له.

الدليل الرابع: أن الأمر والنهي يتضادان كما يتضاد العلم والجهل، ثم العلم بالشيء لا يقتضي الجهل بضده، فكذلك الأمر بالشيء وجب أن لا يقتضي النهي عن ضده.

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن هذا قياس مع الفارق بيان ذلك:

أنه قيل: «إن العلم بالشيء لا يقتضي الجهل بضده»؛ لأن العلم بالشيء لا ينافي العلم بضده، فلما لم يتنافيا لم يقتض العلم بأحدهما الجهل بالآخر.

بخلاف المسألة التي نحن بصددها فإن الأمر بالشيء ينافي فعل ضده فإنه لا يجوز أن يأمر بالقيام والقعود جميعاً في حالة واحدة، فلما تنافيا كان الأمر بأحدهما نهياً عن الآخر.

الدليل الخامس: أن النوافل مأمور بها، وضدها، وهو: الترك غير منهي عنه.

يمكن أن يجاب عن ذلك بأنا لا نسلم هذا، بل نقول: ضدها منهي عنه، فيكون الأمر الذي هو للندب يتضمن النهي.

وكل أمر يتضمن النهي على حسب الأمر: فإن كان الأمر إيجاباً: كان النهي محرماً؛ وإن كان الأمر استحباباً: كان النهي تنزيهاً.

* * *

المذهب الثالث

قوله: (**وقال قوم: فعل الضد هو عين ترك ضده الآخر، فالسكون عين ترك الحركة، وشغل الجوهر حيزاً عين تفريغه للحيز المتنقل عنه، والبعد من المغرب هو القرب من المشرق، هو بالإضافة إلى المشرق قرب وإلى المغرب بعد، فإذاً طلب السكون بالإضافة إليه أمر وإلى الحركة نهي**).

ش: **أقول**: هذا هو المذهب الثالث في المسألة وهو: أن الأمر بالشيء هو بعينه طلب لترك الضد فهو طلب واحد:

بالإضافة إلى جانب الفعل: أمر.

وبالإضافة إلى جانب الترك: نهي.

وهذا هو أول أقوال القاضي أبـي بكر الباقلاني، وتبعه على ذلك بعض الأشعرية والمتكلمين.

ومعنى هذا المذهب: أن السكون هو عين ترك الحركة، وطلب السكون هو عين طلب ترك الحركة، وكون الجوهر ـ وهو الجسم ـ أشغل حيزاً ـ وهو مسافة ما ـ هو عين تفريغه للحيز المنتقل عنه، والبعد من المغرب هو عين القرب من المشرق، فهو فعل واحد: بالإضافة إلى المشرق قرب، وبالإضافة إلى المغرب بعد.

وإذا كان الأمر كذلك في هذه الأمور فالأمر بالسكون طلب واحد: هو بالإضافة إلى السكون أمر، وبالإضافة إلى الحركة نهي.

الحاصل: أن هذا المذهب بُني على أساس أن الأمر لا صيغة له، وإنما هو معنى قائم بالنفس، فالأمر عندهم هو نفس النهي من هذا الوجه، أي: أن اتصافه بكونه أمراً ونهياً كاتصاف الكون الواحد بكونه قريباً من شيء بعيداً من شي آخر.

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إن هذا المذهب قائم على أن الأمر بالشيء نهي عن ضده من طريق اللفظ وهذا غير صحيح؛ لأن العرب فرقت بين لفظ الأمر والنهي، فجعلت لفظ الأمر موضوعاً للإيقاع والحث على الفعل، ولفظ النهي لنفي الفعل، فلم يجز أن يجعل أحدهما للآخر كما لا يجوز ذلك في الخبر والاستخبار.

فإن قيل: يجوز ذلك وليس يمنع؛ ألا ترى أن القائل «قم» عقل منه «لا تقعد».

نقول ــ في الجواب عن ذلك ــ : إن ذلك عقل من معنى اللفظ، لا من موضوعه وصيغته، ونحن لا نمنع هذا في الأمر، وإنما نمنع أن يعقل النهي من نفس اللفظ.

* * *

الراجح عند ابن قدامة، ودليل ذلك

قوله: **(وفي الجملة: أنا لا نعتبر في الأمر الإرادة، بل المأمور: ما اقتضى الأمر امتثاله، والأمر يقتضي ترك الضد، ضرورة: أنه لا يتحقق الامتثال إلاَّ به فيكون مأموراً به، والله أعلم).**

ش: **أقول**: ابن قدامة ــ رحمه الله ــ رجَّح المذهب الأول وهو: أن الأمر بالشيء نهي عن ضده من حيث المعنى، لا من حيث اللفظ.

وعلَّل ذلك: بأنه إذا نظرنا إلى الأمر المجرد ــ بقطع النظر عن اعتبار الإرادة وعدمها ــ فإنا نجد أنه يقتضي امتثال المأمور به وإيقاعه، وامتثال ذلك لا يتحقق إلاَّ بترك ضده؛ ضرورة. فينتج أن الأمر يقتضي ترك ضده «وهو النهي عن ضده» فيكون المكلف مأموراً بترك ضد المأمور به، فإذا ثبت ذلك: ثبت: أن الأمر بالشيء نهي عن ضده.

فمثلاً: إذا قال الآمر: «قم» فإذا نظرنا إلى معنى هذا الأمر فإنه لا يتحقق للمأمور القيام إلاَّ بترك القعود وذلك معروف بالضرورة، فيكون الأمر بالقيام يقتضي ترك ضده وهو القعود، فيكون المكلف مأموراً بترك القعود، فإذا ثبت ذلك: ثبت أن الأمر بالشيء نهي عن ضدِّه من حيث المعنى، وهذا هو معنى أدلة المذهب الأول، والله أعلم.

الخلاصة: يمكن أن نستخلص ــ مما سبق ــ ونقول: إن في هذه المسألة مذهبين، هما:

المذهب الأول: أن الأمر بالشيء نهي عن ضده، واختلف أصحاب هذا المذهب على فريقين:

الفريق الأول: قال: إن الأمر بالشيء نهي عن ضده من جهة المعنى لا من جهة اللفظ، وهم أصحاب المذهب الأول ـ كما ذكرنا سابقاً ـ وهو الراجح.

الفريق الثاني: قال: إن الأمر بالشيء نهي عن ضده من جهة اللفظ وهم أصحاب المذهب الثالث ـ كما ذكرنا سابقاً ـ.

المذهب الثاني: أن الأمر بالشيء ليس بنهي عن ضده مطلقاً، وهم أصحاب المذهب الثاني ـ كما ذكرنا هناك ـ.

* * *

ثمرة وأثر الخلاف في هذه المسألة في الفروع

إن للخلاف في هذه القاعدة الأصولية أثره في بعض المسائل الفقهية، منها:

المسألة الأولى: إذا قال الزوج لزوجته: إن خالفت نهيـي فأنت طالق، ثم قال لها: «قومي» فقعدت. اختلف في ذلك بناء على خلافهم في هذه القاعدة.

فقال بعض العلماء: إنها تطلق، أي: يقع الطلاق؛ وذلك لأن الأمر بالشيء نهي عن ضده.

وخالف البعض الآخر وقالوا: لا تطلق؛ بناء على أن الأمر بالشيء ليس بنهي عن ضده.

المسألة الثانية: أن القيام في الصلاة مأمور به، فإذا جلس ثم تلافى القيام المأمور به:

فإن بعض العلماء قالوا: إن الجلوس منهي عنه؛ لأنه ضد القيام المأمور به، فإذا جلس من قيامه في أثناء صلاته عمداً بطلت صلاته وإن أمكنه التلافي؛ لأن المصلي قد فعل في صلاته فعلاً منهياً عنه فوجب أن تبطل صلاته بناء على أن الأمر بالشيء نهي عن ضده.

وذهب البعض الآخر من العلماء إلى أن صلاته لا تبطل؛ لأن جلوسه غير منهي عنها؛ لأن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده.

المسألة الثالثة: إذا سجد على مكان نجس فما حكم صلاته؟

ذهب أكثر العلماء إلى أن صلاته باطلة؛ لأنه مأمور بالسجود على مكان طاهر، والأمر بالشيء نهي عن ضده، فالسجود على مكان نجس منهي عنه فوجب أن تبطل صلاته؛ لفعله ما نهي عنه.

وذهب بعض العلماء ـ منهم أبو يوسف من الحنفية ـ بأن يؤمر بإعادة السجود على مكان طاهر ويجزئه؛ لأن المأمور به السجود على مكان طاهر وقد أتى به، وأما السجود على مكان نجس فليس بمنهي عنه؛ لأن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده.

● ● ●

التكليف وشروطه



التـكـلـيـف

قوله: (فهذه أقسام أحكام التكليف، ولنبين ــ الآن ــ التكليف ما هو وشروطه).

ش: أقول: لما فرغ من بيان أقسام أحكام التكليف التي هي: «الواجب» و «المندوب» و «المباح» و «المكروه» و «الحرام»: شرع في بيان حقيقة التكليف، وبيان المراد به، وشروط المكلَّف، وشروط الفعل المكلَّف به ونحو ذلك مما يتعلق به.

* * *

تعريف التكليف لغة

قوله: (فصل: التكليف في اللغة: إلزام ما فيه كلفة ــ أي: مشقة ــ قالت الخنساء في صخر:

يكلِّفــه القــوم مــا نــابهــم وإن كــان أصغــرهــم مــولــداً)

ش: أقول: التكليف لغة هو: إلزام ما فيه كلفة، أي: مشقة والمقصود بالإلزام هو: تصيير الشيء لازماً لغيره يقال: ألزمه إياه فالتزمه إذا لزم شيئاً لا يفارقه.

ويقرب من ذلك ما قيل: إن التكليف هو: الأمر بما يشق.

فيكون التكليف: الأمر بما تستصعبه النفس ويشق عليها، يدل على ذلك قول الخنساء في رثاء أخيها صخر:

يكلفه القوم ما نابهم وإن كان أصغرهم مولدا

الضمير في «يكلفه» يعود إلى أخيها صخر.

قوله: «ما نابهم» أي: ما ينوبهم من المصائب والشدائد، والنائبة هي: المصيبة العظيمة التي لا يصبر على أذاها إلاَّ أولو العزم من الناس، ولذلك قالت: «ما نابهم» ولم تقل: «ما يأتيهم» أو نحو ذلك.

وجه الدلالة: أن بني سليم يلزمون صخراً بالقيام بالأمور الشاقة الصعبة وإن كان صغيراً في السن.

وهذا يدل على أن لفظة «التكليف» تستعمل للإلزام والأمور الشاقة وذلك في اللغة.

تنبيه: ورد في ديوان الخنساء: «ما عالهم» بدل «ما نابهم» وهما لفظان مترادفان في المعنى يقال: «عال أمر القوم عولاً» اشتد وتفاقم.

والعول: المستعان به، وقد عول به وعليه، وأعول عليه وعوَّل كلاهما أدَلَّ وحمل، يقال: عوِّل عليه أي: استعن به، وعول عليه: اتكل واعتمد ويقال: «عولنا إلى فلان في حاجتنا فوجدناه نعم المعول» أي أفزعنا إليه حين أعوزنا كل شيء. ويقال: «فلان عولي من الناس» أي: عمدتي ومحملي.

والمعنى: أن بني سليم يحملون ويستعينون بصخر ويعتمدون عليه إذا داهمتهم الشدائد فيجدونه نعم المتحمل لذلك ونعم النصير لهم.

والخنساء هي:

تماضر بنت عمرو بن الحارث بن الشريد السلمية شاعرة مشهورة،

أسلمت وحسن إسلامها، ووفدت مع قومها بني سليم وبعثت أبناءها الأربعة يقاتلون في سبيل الله فقتلوا جميعاً في معركة القادسية.

وصخر هو أخوها وفارس بني سليم وسيدها، اشتهر بسبب رثاء الخنساء له.

* * *

تعريف التكليف شرعاً

قوله: **(وهو في الشريعة: الخطاب بأمر أو نهي)**.

ش: **أقول**: لقد اختلفت عبارات الأصوليين في تعريف التكليف في الشرع.

وابن قدامة ــ رحمه الله ــ عرف التكليف شرعاً بأنه «الخطاب بأمر أو نهي».

وهو بمعنى تعريف القاضي أبـي بكر الباقلاني له.

والمقصود بالخطاب لغة هو: توجيه الكلام إلى الغير نفياً أو إثباتاً. فقول السيد لعبده «قم» خطاب؛ حيث وجه إليه طلب القيام، وإذا قال له: «لا تقم» خطاب؛ حيث وجه إليه ترك وعدم ونفي القيام.

ومعنى الخطاب في الشرع: توجيه كلام الله إلى المكلفين.

«بأمر أو نهي» قيد في التعريف معناه: يجب أن يكون الخطاب أمراً أو نهياً.

والأمر ــ كما سيأتي ــ: استدعاء الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء.

فإن كان الأمر أمراً جازماً فهو: الواجب.

وإن كان الأمر أمراً غير جازم فهو: المندوب.

والنهي: ــ كما سيأتي ــ طلب الكف عن الفعل.

فإن كان النهي نهياً جازماً فهو: المحرم.

وإن كان النهي نهياً غير جازم فهو: المكروه.

وهذا معلوم مما سبق.

وبناء على هذا التعريف: فإن الأحكام التكليفية أربعة: «الواجب» و «المندوب» و «المكروه» و «الحرام».

وعليه: فيكون المباح ليس حكماً تكليفياً وهو الصحيح ــ كما قلنا في مبحث المباح ــ وذلك لأن التكليف هو الخطاب بأمر أو نهي، والمباح لا أمر فيه ولا نهي، بل يقال فيه: إن شئت افعل، وإن شئت اترك، وهذا لا مشقة فيه ولا كلفة. وقد فصلنا القول في ذلك هناك فارجع إليه.

فإن قال قائل: إذا كان المباح ليس من الأحكام التكليفية فلماذا وضع معها؟

أقول ــ في الجواب عن ذلك ــ وضع المباح مع الأحكام التكليفية؛ لأنه مختص بالمكلفين، أي: أن التخيير والإباحة تتناول المكلف كما يتناوله الواجب والمحرم والمندوب والمكروه، حيث إنها لا تتناول غير المكلف، فلذلك وضع معها.

* * *

شــروط التكليــف

قوله: (وله شروط بعضها يرجع إلى المكلف وبعضها يرجع إلى نفس المكلف به).

ش: **أقول**: المقصود والغرض والغاية من التكليف هو: حصول الامتثال والطاعة من المكلف وذلك بقدرته على إيقاع ما كلف به من جهة الطاعة وذلك للامتحان والابتلاء.

ولما كان هناك أناس عاجزون عن القيام ببعض التكاليف أو بكلها، وهناك أفعال لا يستطيع المكلف القيام بها: بيَّن ابن قدامة أنه ليس كل شخص مكلفاً، وليس كل فعل مكلفاً به فوضَّح أن حكمة الله عز وجل قد اقتضت أن يعلِّق التكليف بشروط معينة ترفع الحرج عن المكلفين وتمكنهم من امتثال ما يستطيعونه: فقسَّم شروط التكليف إلى قسمين:

القسم الأول: شروط ترجع إلى المكلف، وهو المحكوم عليه، وتتعلق به.

القسم الثاني: شروط ترجع إلى نفس الفعل المكلف به، وهو المحكوم به، وتتعلق به.

* * *

القسم الأول

الشروط التي ترجع إلى المكلف

قوله: **(أما ما يرجع إلى المكلف فهو: أن يكون عاقلاً يفهم الخطاب)**.

ش: **أقول**: لقد أجمل ابن قدامة شروط التكليف بهذين الشرطين.

والمقصود بالعقل: آلة التمييز والإدراك، وقد سبق بيانه في المقدمة المنطقية.

والفهم هو: جودة الذهن من جهة تهيئته لاقتناص كل ما يرد عليه من المطالب. وقد سبق بيانه واختلاف الأصوليين في تعريفه هناك في تعريف الفقه لغة، فارجع إليه.

والمقصود بـ «الخطاب» هو خطاب الشارع سواء كان أمراً أو نهياً أو تخييراً.

فيشترط في الشخص المراد تكليفه: توفر العقل من أجل أن يصلح لتوجيه الخطاب إليه.

ويشترط أيضاً فيه الفهم من أجل أن يدرك المراد والمطلوب من ذلك الخطاب الموجه، إليه ويفهم كيفية امتثاله، ويفهم المقصود من التكليف؛ حتى تصح؛ النية حيث لا عمل إلاّ بنية.

وفرّق ابن قدامة ـ رحمه الله ـ بين العقل والفهم وهو ما جرى عليه أكثر العلماء، فأرادوا بالعاقل: ما يخالف المجنون، وأرادوا بالفاهم: ما يخالف الصبي والنائم والغافل والساهي ونحوهم.

وقد فهم من هذين الشرطين أموراً أخرى قد صرح بها بعض الأصوليين، ولا داعي للتصريح بها؛ لأنها تفهم من كون الشخص عاقلاً يفهم الخطاب، من ذلك:

أولاً: أن يكون المكلف حياً وهذا معلوم؛ حيث إنه لا يمكن أن يوجه الخطاب إلاّ إلى الذي على قيد الحياة؛ إذ لا يمكن تكليف الميت.

ثانياً: أن يكون المكلف من الثقلين الجن والإنس وهذا معلوم أيضاً؛ لأن الخطاب لا يوجه إلى ما لا يفهم كالحيوانات والجمادات.

قد يقول قائل: معلوم أن الإنس مكلّفون بالفروع، فهل الجن مكلفون أيضاً بها؟

أقول ـ في الجواب عن ذلك ـ : نعم الجن مكلفون بالفروع، ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]،

وقوله تعالى: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْـَٔلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٌ وَلَا جَآنٌّ﴾ [الرحمن: ٣٩]. وقد أجمع العلماء على أن النبـي ﷺ أُرسل بالقرآن إلى الإنس والجن وجميع أوامره ونواهيه تتوجه إليهما.

أما ما ذكره بعض الأصوليين من اشتراط «الإسلام» و «الاختيار» فهما قد اختلف العلماء فيهما، ومذهب ابن قدامة وبعض العلماء أنهما لا يشترطان، لذلك لم يذكرهما، وسيأتي بيان ذلك بالتفصيل، لكن ذكرت ذلك؛ لئلا يأتي شخص ويقول: إن شروط المكلف أكثر مما ذكره ابن قدامة ـ رحمه الله ـ.

الحاصل: أن من كان عاقلاً يفهم الخطاب صار أهلاً لأن يكون مخاطباً بالتكاليف الشرعية.

وعلى ضوء هذين الشرطين ـ العقل والفهم ـ خرج بعض الأشخاص عن التكليف ودخل آخرون في التكليف فبيَّن ابن قدامة ـ فيما يلي ـ هؤلاء وهؤلاء، وعلَّل لماذا دخل الداخلون وخرج الخارجون بصورة واضحة ومقنعة؟ وما ذلك إلاَّ لبيان تفريعات هذين الشرطين. وإليك بيان ذلك:

* * *

بيان أن الصبـي والمجنون غير مكلفين

قوله: **(فأما الصبـي والمجنون فغير مكلفين)**.

ش: **أقول**: المقصود بـ «الصبا» هو الصغر، من صغر، صغراً أي: قل حجمه أو سنه وهو أول حال طبيعي يتقدم حال كل إنسان. وينقسم إلى صبـي غير مميز، وصبـي مميز.

ومدة الصبـي غير المميز من ولادته ويستمر حتى تمام السابعة من

عمره، وأما الصبـي المميز فهو من سن التمييز إلى البلوغ، فإذا تجاوز الصبـي سن السابعة من عمره وكان قد أدرك وميز بعض ألفاظ العقود يمكن أن يطلق عليه أنه صبـي مميز.

قد يقول قائل: ما السبب في جعل سن السابعة هو الفاصل بين التمييز وعدم التمييز؟

قلت ــ في الجواب عن ذلك ــ : إن السبب في ذلك هو ما ورد من النصوص الشرعية التي تتضمن التأكيد على هذه السنة بالذات، من ذلك: ما أخرجه أبو داود والحاكم وأحمد عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبـي ﷺ قال: «مروا أولادكم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها لعشر وفرقوا بينهم في المضاجع» والأمر بالصلاة في هذه السنة بمثابة الأمر بالتمرين والتدريب للصبـي حتى يعتاد أداء الصلاة عند بلوغه وكمال عقله.

فالأمر ــ هنا ــ موجه إلى الولي ولم يوجه إلى الصبـي؛ لأن الصلاة لا تلزمه وهو في هذه السن؛ لأنه غير مكلف بها ولا بغيرها من العبادات؛ لضعف قدرته العقلية على الفهم، والبدنية على الأداء.

والمقصود بـ «الجنون» في اللغة مأخوذ من جن جناً وجنة ومجنة، أي: زال عقله.

وفي الاصطلاح: اختلال القوة المميزة بين الأمور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بأن لا يظهر آثارها وتتعطل أفعالها.

وهو نوعان: جنون أصلي، وجنون عارض:

فالجنون الأصلي هو: أن يولد الإنسان فاقد العقل فلا يصلح لقبول ما أعد لقبوله من العقل.

أما الجنون العارض فهو: أن يبلغ الإنسان سليم العقل كامل الفهم، ثم يطرأ له الجنون.

وابن قدامة ــ رحمه الله ــ ذكر أن الصبي والمجنون غير مكلَّفين دون فصل بين الصبي المميز وغير المميز، ودون أن يفصل بين المجنون الأصلي، والمجنون بسبب عارض.

فبين أنه إذا كان العقل والفهم يشترطان للإنسان حتى يتأهل للتكليف: فإنه ــ بناء على ذلك ــ لا تكليف على صبي؛ لعدم فهمه للخطاب، ولا تكليف على المجنون؛ لعدم العقل الذي يدرك به حقائق الأمور.

* * *

العلة التي من أجلها رفع الشارع التكليف عن المجنون والصبي

قوله: **(لأنَّ مقتضى التكليف: الطاعة والامتثال ولا تمكن إلاَّ بقصد الامتثال، وشرط القصد: العلم بالمقصود والفهم للتكليف؛ إذ من لا يفهم كيف يقال له: «افهم»، ومن لا يسمع لا يقال له «تكلم»، وإن سمع ولم يفهم كالبهيمة: فهو كمن لا يسمع).**

ش: **أقول:** هذه علة عدم تكليف الصبي والمجنون بالتكاليف الشرعية، تقريرها:

أن المقتضى والغرض والمقصود من تكليف الشارع لعباده بالتكاليف الشرعية هو: أن يمتثلوا وأن يطيعوا وذلك بفعل المأمور به وترك المنهي عنه؛ وذلك من أجل تحقيق امتحان الله للمكلف. ولا يصح ذلك الامتثال وتلك الطاعة إلاَّ بوجود النية والقصد للامتثال، ولا يصح القصد ولا تتم النية

إلاَّ بوجود شرطها وهو: أن يعلم المكلَّف بالفعل المكلَّف به وطريقة إيقاعه والمقصود منه، وأن يعلم من هو المكلِّف، وغرضه من هذا التكليف، وما يتعلق بذلك من رغبة ورهبة، ووعد ووعيد، وهذه الأمور لا يدركها كلها الصبي أو المجنون فهي مفقودة لديهما؛ لأنهما لا يفهمان ذلك كله، ومن لا يفهم الخطاب الوارد من الشارع لا يتصور منه قصد مقتضاه، فلذلك رفع الشارع التكليف عنهما، فلم يوجه إليهما أي خطاب من الخطابات الشرعية؛ لأنه كيف يقال لمن لا يفهم شيئاً من الخطابات: «إفهم»؟ هذا لا يمكن. ثم إنه كيف يوجه الكلام إلى من لا يسمع الصوت كالجماد؟ وإن سمع الصوت وهو لا يفهم شيئاً منه فهو بمرتبة البهيمة كأنه لم يسمع شيئاً.

فكذلك الصبي والمجنون لا يفهمان شيئاً مما يوجه إليهما من الخطابات فلذلك سقط التكليف عنهما كما سقط عن البهيمة.

تنبيه: ورد في جميع نسخ الروضة: «ومن لا يسمع لا يقال له تكلم» وهذا فيه بعض الاضطراب، والصحيح ما قلناه في الشرح وهو الموافق لما ورد في المستصفى حيث جاء فيه ما نصه: «ومن لا يفهم كيف يقال له إفهم ومن لا يسمع الصوت كالجماد كيف يكلم، وإن سمع الصوت كالبهيمة ولكنه لا يفهم فهو كمن لا يسمع».

* * *

سؤال

الذي يسمع الخطاب ويفهم بعض الفهم فهل يمكن مخاطبته؟

جوابه

قوله: (ومن يفهم فهماً ما كغير المميز: فخطابه ممكن، لكن اقتضاء الامتثال منه مع أنه لا يصح منه قصد صحيح غير ممكن).

ش: **أقول**: أجاب ابن قدامة عن سؤال سائل وهو الذي ذكرناه، وتقرير ذلك الجواب: أن من يسمع الصوت وقد يفهم بعض الفهم لكنه لا يعقل كثيراً مما يسمعه ولا يثبت عنده ــ كالمجنون والصبـي غير المميز ــ فإن مخاطبته ممكنة من هذا الوجه.

أما من جهة عدم صحة القصد والنية منه ــ كما بيناه سابقاً ــ فإن مخاطبته غير ممكنة؛ للمانع المذكور.

الحاصل مما سبق: أن الصبـي والمجنون لا يصح تكليفهما؛ لأن التكليف مع قيام المانع من الامتثال ينزل منزلة تكليف المقعد القيام، وذلك مستحيل.

* * *

اعتراض على ما سبق

بعض الأصوليين كابن برهان في «الوصول» وأبـي البركات في «المسودة» وغيرهما قد ذكروا أن بعض الناس قد خالف في ذلك وقالوا: إن الصبـي والمجنون مكلَّفان، واستدلوا: بأن كلاًّ من الصبـي والمجنون قد وجه إليهما الخطاب بدفع أروش الجنايات، ودفع قيم المتلفات، ودفع الزكاة إذا توفرت أسبابها وشروطها. وهذا تكليف من جهة صاحب الشرع، فلو كانا غير مكلَّفين: لما لزمهما دفع تلك الواجبات من مالهما، ولما وجه الشارع الخطاب إليهما بذلك. فثبت المطلوب وهو: أنهما مكلفان.

جواب ذلك الاعتراض

قوله: **(ووجوب الزكاة والغرامات في مال الصبـي والمجنون ليس تكليفاً لهما؛ إذ يستحيل التكليف بفعل الغير، وإنما معناه: أن الإتلاف وملك**

النصاب سبب لثبوت هذه الحقوق في ذمتهما، بمعنى: أنه سبب لخطاب الولي بالأداء في الحال، وسبب لخطاب الصبي بعد البلوغ وهذا ممكن، إنما المحال أن يقال لمن لا يفهم: «إفهم»).

ش: **أقول:** أجاب ابن قدامة عن الدليل الذي استدل به من قال بأن الصبي والمجنون مكلَّفان بجواب إليك بيانه:

أن وجوب إخراج الزكاة من مالهما، وجوب دفعه قيمة ما أتلفاه من حقوق الآخرين، ووجوب دفع أروش ما فعلاه من الجنايات، وأخذ ذلك كله من مالهما هذا ليس من باب خطاب التكليف؛ لأنه يستحيل تكليفهما بفعل، وذلك لعدم فهمهما لتلك الخطابات الشرعية التكليفية.

بل إن هذا من باب خطاب الوضع؛ حيث إنه من قبيل ربط الأحكام بأسبابها.

أي: أن الشرع وضع أسباباً تقتضي أحكاماً تترّب عليها؛ تحقيقاً للعدل في خلقه ومراعاة لمصالحهم تفضلاً منه سبحانه، فهذه لا تكليف فيها، كأن الشارع يقول فيها: «إذا وقع الشيء الفلاني في الوجود فاعلموا أني حكمت بكذا»، فمثلاً: دخول وقت الصلاة سبب لوجوبها فكأنه قال: «إذا دخل الوقت: فقد وجبت الصلاة».

ومثل: الموت سبب لانتقال مال الميت إلى وارثه سواء علم الوارث أو لم يعلم، وسواء كان عاقلاً أو غير عاقل، مختاراً أو غير مختار.

فكذلك هنا بلوغ المال النصاب سبب وجوب إخراج الزكاة إذا حال على المال الحول سواء كان مالكه عاقلاً أو مجنوناً، بالغاً أو صغيراً، فالنظر يكون للمال فقط، فإذا بلغ النصاب وحال عليه الحول فقد وجب في ذمتهما إخراج الزكاة.

كذلك الإتلاف سبب لوجوب دفع قيمة المتلَف بصرف النظر عن المتلِف سواء كان عاقلاً أو لا، بالغاً أو لا، فالنظر فقط إلى الإتلاف، فإن وقع فقد وجب الحكم وهو: دفع قيمة المتلَف، ونأخذه من مال المتلَف سواء كان مكلفاً أو لا.

كذلك إذا جرح أحد آخر بجرح صغير فإن هذا يعتبر سبباً لإخراج أرش هذا الجرح من مال الجارح سواء كان مكلفاً أو لا.

الحاصل: أن بلوغ المال النصاب، ونفس الإتلاف، والجنايات بالجراح أسباب لثبوت حقوق في ذمة الصبي والمجنون: فبلوغ النصاب سبب لتعلق الزكاة بمالهما، والإتلاف سبب لتعلق الضمان بمالهما، والجنايات بالجراح سبب لتعلق الأرش بمالهما.

حتى لو أتلفت البهيمة زرعاً للغير بتفريط من صاحبها كان هذا سبباً لإخراج ثمن المتلف من مال صاحبها.

فلما وجدت هذه الأسباب فلا بدَّ من وجود مسبباتها وأحكامها، ــ وهي بلوغ النصاب، والإتلاف، والجراح من الصبي والمجنون ــ ونظراً لكون الصبي والمجنون لا يوجه إليهما أي خطاب؛ لعدم فهمهما له: فإن هذه الأسباب تكون خطاباً لوليهما أو الوصي عليهما بأداء هذه الحقوق من زكاة، وقيم متلفات، وأروش جنايات وذلك حال وجودها من مالهما؛ لئلا تتأخر حقوق الآخرين فتذهب هدراً فيظلم الفقير ولا يعطى حقه من الزكاة، ويظلم من أُتلِف ماله ومن جُرِح.

وهي ــ أيضاً ــ «أعني بلوغ النصاب في مالهما، والإتلاف، والجنايات الحاصلة من الصبي والمجنون» أسباب لخطاب الصبي بعد بلوغه، وأسباب لخطاب المجنون بعد إفاقته؛ لتمكنهما في تلك الحال من فهم الخطاب.

وتوجه الخطاب إلى الولي أو الوصي في الحال، وتوجه الخطاب إلى الصبي في المآل ــ وهو بعد البلوغ ــ وتوجه الخطاب إلى المجنون في المآل ــ أي: بعد الإفاقة ــ كل ذلك ممكن وغير محال؛ لأن كلاً من الولي أو الوصي عليهما، أو الصبي، بعد بلوغه وإدراكه أو المجنون بعد إفاقته يفهمون خطابات الشارع.

لكن المستحيل وغير الممكن هو أن يوجه إلى الصبي والمجنون ــ وهما في تلك الحالة ــ الخطاب الشرعي، لأنه كيف يقال لمن لا يفهم الخطاب: «افهم».

* * *

اعتراض

الكلام السابق يدل على أن الصبي والمجنون تثبت في ذمتهما الأحكام، وهذا يفيد أنهما مكلَّفان، ولو كانا غير مكلَّفين: لما ثبت في ذمتهما شيء؟

جوابه

قوله: (وإنما أهلية ثبوت الأحكام في الذمة بالإنسانية التي بها يستعدُّ لقبول قوة العقل الذي به يفهم التكليف في ثاني الحال، والبهيمة ليس لها أهلية فهم الخطاب لا بالقوة ولا بالفعل فلم يتهيأ ثبوت الحكم في ذمتها والشرط لا بدَّ أن يكون حاصلاً، أو ممكن الحصول على القرب فنقول: هو موجود بالقوة، كما أن شرط الملكية الإنسانية، وشرط الإنسانية الحياة، والنطفة يثبت لها الملك مع عدم الحياة التي هي شرط الإنسانية؛ لوجودها بالقوة، فكذا الصبي مصيره إلى العقل فصلح لثبوت الحكم في ذمته ولم يصلح للتكليف في الحال).

ش: **أقول**: قبل أن أخوض في بيان ذلك لا بدَّ من بيان الأهلية والذمة وما يتعلق بهما فأقول:

الأهلية في اللغة هي: الصلاحية للشيء.

وهي في الاصطلاح: صلاحية الإنسان للوجوب له وعليه شرعاً، أو صلاحية الإنسان لصدور الفعل منه على وجه يعتدُّ به شرعاً.

وتنقسم الأهلية إلى قسمين: أهلية الوجوب، وأهلية الأداء.

القسم الأول: أهلية الوجوب، وهي: صلاحية الإنسان لوجوب الحقوق المشروعة له أو عليه.

وهي ثابتة لكل إنسان؛ حيث إنها ملازمة لوجود الروح في الجسم من غير التفات إلى عقل أو بلوغ؛ لذا نجدها تتحقق لمن كان صغيراً أو مميزاً أو بالغاً والذي يفهم الخطاب والذي لا يفهمه، بل تثبت أهلية الوجوب للجنين وهو في رحم أمه فيثبت بسبب ذلك له الإرث والوصية والنسب، وتبقى أهلية الوجوب مع الإنسان من تكونه جنيناً إلى وفاته.

لذا قال علماء الأصول بأن أهلية الوجوب تنبني على تحقق الذمة وقيامها بمن تثبت له الأهلية، وعليه: اختص الإنسان بالوجوب دون سائر الحيوانات التي ليست لها ذمة.

فالذمة متحققة للإنسان منذ اللحظة الأولى فقد ثبت له ملك الرقبة بشراء الولي له.

بناء على ذلك: تكون أهلية الوجوب متعلقة بذمة الإنسان ومرتبطة بوجود هذه الذمة.

فإن قلت: ما هي الذمة؟

قلت: الذمة في اللغة: هي العهد والأمان والكفالة، وقيل: معناها الحق والحرمة.

والذمة في الاصطلاح هي: وصف يصير به الإنسان أهلاً لماله وعليه. ومعناه: أن الله عز وجل لما خلق الإنسان محل أمانته أكرمه بالعقل والذمة حتى صار أهلاً لوجوب الحقوق له وعليه، وثبت له حقوق العصمة، والحرية والملكية كما إذا عاهدنا الكفار وأعطيناهم الذمة يثبت لهم و عليهم حقوق المسلمين في الدنيا، كما أن الله عز وجل قد خص الإنسان من بين سائر الحيوانات بوجوب أشياء له وعليه فلا بد من خصوصية يصير بها أهلاً لذلك، والخصوصية هي: الذمة..

فالذمة خصوصية من خصوصيات الإنسان امتاز بها على غيره من سائر المخلوقات؛ وذلك لما أودعه الله سبحانه في الإنسان من عقل ومشاعر وقوى يصبح الإنسان بها أهلاً للإلزام والالتزام، لذا تميز على غيره من المخلوقات.

ويترتب على خاصية الإنسان بالذمة خاصيته بأهلية الوجوب؛ لأنها مرتبطة بالذمة ومترتبة عليها، وهذا يقتضي ألا تثبت أهلية الوجوب لغير الإنسان كالحيوان مثلاً.

وأهلية الوجوب تتنوع إلى نوعين:

النوع الأول: أهلية الوجوب الناقصة وهي التي تثبت للجنين قبل ولادته مثل ثبوت الميراث له والوصية، والنسب، فهذه الأمور تثبت للجنين وهو لا يزال في بطن أمه؛ لأنها لا تحتاج في ثبوتها إلى قبول منه.

ولا يثبت للجنين من الحقوق ما يتوقف ثبوته على القبول المالك كالهبة ونحوها.

النوع الثاني: أهلية الوجوب الكاملة وهي تثبت لكل إنسان يولد حياً وتبقى مستمرة معه ما دامت الحياة مستمرة له وبمقتضى هذه الأهلية فإن الحقوق تثبت للإنسان، وتجب عليه الواجبات سواء أكان مميزاً أو غير مميز عاقلاً أو غير عاقل، أي: أن هذه الأهلية تثبت للإنسان في كل طور من أطوار حياته إما بنفسه وإما بالنيابة عنه، هذه نبذة بسيطة عن أهلية الوجوب.

القسم الثاني: أهلية الأداء وهي: صلاحية الإنسان لصدور الفعل عنه على وجه معتبر شرعاً.

والعقل هو مناط أهلية الأداء؛ لأن التكليف يقتضي استجابة المكلف لما كلف به، وهذا لا يتحقق إلَّا بالقصد إلى امتثال مقتضاه، وهذا لا يكون إلَّا ممن يفهم الخطاب ويدرك الغرض من التكليف. وهذا يقتضي ألا تثبت أهلية الأداء لمجنون ولا لصبـي، كما يقتضي عدم ثبوتها من غير الإنسان كالحيوان والجماد والنبات.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن ابن قدامة ــ رحمه الله ــ بيَّن ــ هنا ــ أن ثبوت تلك الأحكام ــ وهي دفع الزكاة، وقيم المتلفات إذا توفرت أسبابها ــ في ذمة الصبـي والمجنون ليس سببه مستفاد من كونهما مكلَّفين، بل إن الصبـي والمجنون صارا أهلاً لثبوت الأحكام في ذمتهما بسبب توفر صفة الإنسانية في كل من الصبـي والمجنون التي بها ــ أي: هذه الإنسانية ــ يكون كل منهما مستعداً لقبول قوة العقل الذي بواسطته يستطيع أن يفهم التكليف وذلك في ثاني الحال ــ أي: بعد بلوغ الصبـي وإفاقة المجنون ــ .

فصفة الإنسانية الموجودة في الصبـي والمجنون تجعل كلاً منهما أهلاً لفهم الخطاب بالقوة، لا بالفعل.

أي: أنهما لا يكلَّفان بالحال والفعل، بل بقوة الشريعة؛ حيث إن مآل

الصبي البلوغ، ومآل المجنون الإفاقة غالباً، فلذلك ثبتت في ذمتهما تلك الحقوق.

بخلاف البهيمة فلا يمكن أن يكون لها أهلية فهم الخطاب، لا بالقوة ولا بالفعل؛ لعدم صفة الإنسانية فيها. فلذلك لا تثبت في ذمتها الأحكام ولم تهيأ لذلك.

وشرط المكلف السابق الذكر ـ وهو: أن يكون عاقلاً يفهم الخطاب ـ لا بد أن يحصل ويثبت في الإنسان حتى يفهم الخطاب الموجه من الشارع إليه، أو بالإمكان حصوله عن قرب إذا بلغ الصبي أو أفاق المجنون.

فإذا لم يحصل فعلاً، ولكن ممكن حصوله عن قريب بسبب توفر الإنسانية في الصبي والمجنون فيصح أن يقال: إن الشرط ـ وهو العقل وفهم الخطاب ـ موجود بالقوة لا بالفعل.

ومما يؤيد أن الأحكام تثبت في ذمتهما وهما ليسا مكلفين: القياس على النطفة. بيان ذلك:

أن النطفة في الرحم يثبت لها الملك بالإرث والوصية مع أن الحياة التي هي شرط الإنسانية والتي تثبت بها الملكية مفقودة، وليست موجودة بالفعل، ولكن هذه النطفة تملك بالقوة؛ لأن مصير هذه النطفة إلى الحياة، فلذلك صلح أن تملك تلك النطفة، ولكن هذا الملك بالقوة لا بالفعل كما قلنا.

كذلك ـ هنا ـ الصبي والمجنون مصيرهما إلى العقل وفهم الخطاب فصلحا لأن يثبت في ذمتهما بعض الأحكام من إخراج الزكاة ودفع قيمة المتلفات ونحو ذلك، وذلك في ثاني الحال ـ أي: في حال وجود العقل وفهم الخطاب ـ ولكن لا يصلحان للتكليف في الحال والفعل؛ لفقدهما للعقل والفهم.

الخلاصة: أن يقال: كما أن النطفة تملك الأموال وهي فاقدة للحياة التي هي شرط الإنسانية، كذلك الصبي والمجنون تثبت في ذمتهما الأحكام وهما فاقدان للعقل وفهم الخطاب ولا فرق بينهما ـ أي: بين النطفة والمجنون والصبي ـ ؛ لأن كلاً منهما لا يستطيع التصرف بالفعل فيما يملكه. والله أعلم.

● مسألة فرعية: حكم زكاة مال الصبي والمجنون:

مما سبق اتضح لك أن مال الصبي والمجنون إذا بلغ النصاب وحال عليه الحول فإنه يجب فيه الزكاة وهو مذهب جمهور الفقهاء.

وقد استدلوا على ذلك بأدلة كثيرة، منها:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣].

ووجه الاستدلال: أن لفظ «الأموال» عام يشمل أموال المكلفين وغيرهم فلم يخص مالاً دون مال.

الدليل الثاني: أن هذا حق مالي يتعلق بسببه وهو بلوغ النصاب، بصرف النظر عن صاحبه، فمن بلغ ماله النصاب مع توفر شروط الزكاة فإنه يجب إخراجها سواء كان المالك مكلفاً أو لا.

أما الحنفية فقد خالفوا في هذه المسألة وقالوا: إنه لا تجب الزكاة في مال الصبي والمجنون.

وقد استدلوا بأدلة، من أهمها:

الدليل الأول: ما أخرجه البخاري ومسلم عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «بُنِيَ الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلاَّ الله، وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة. . .».

وجه الاستدلال منه: ـ كما قال الكاساني في «البدائع» ـ : أن ما بُني عليه الإسلام يكون عبادة، والعبادات التي تحتمل السقوط تقدر في الجملة فلا تجب الزكاة على الصبيان كالصوم والصلاة».

الدليل الثاني: أن الزكاة عبادة، والعبادة إنما تجب بطريق الابتلاء والامتحان، فلو أوجبنا الزكاة على الصبـي فإن الذي سيؤديها عنه هو الولي وبهذا لم يحصل الابتلاء والامتحان، أي: أن الغرض من إيجاب الزكاة على المسلمين هو امتحانهم، والصبـي والمجنون لا يدركان ذلك، فلم تجب عليهما كسائر العبادات.

والراجح: هو القول الأول وهو قول الجمهور وهو وجوب الزكاة في مالهما؛ وذلك لأن إيجاب الزكاة في مالهما فيه ضرر، وعدم إيجابها فيه ضرر آخر.

أما الضرر الذي يكون في الإيجاب: فهو فناء مالهما بسبب تلك الزكاة.

أما الضرر الذي يكون في عدم إيجاب الزكاة في مالهما: فهو ضرر الفقراء يمنعهم من حقهم المشروع وقد يلحقهم في ذلك ضرر مؤثر.

وإذا تعارض الضرران فإنه لا ينظر إلى الضرر العائد إلى الصبـي والمجنون؛ لأن مراعاة جانب الفقراء أولى؛ حيث إن ما يأخذونه جزء بسيط من المال، والباقي أكثر.

والذي يتولى إخراج زكاة مال الصبـي والمجنون هو الولي أو الوصي، ويأثم إذا لم يخرجها في الحال كما قال بعض العلماء. والله أعلم.

* * *

ســؤال

روي عن الإمام أحمد ــ رحمه الله ــ : أن المجنون يقضي الصلاة والصوم، فهل هذا يدل على أن المجنون مكلَّف عنده؟

جـوابـه

أقول ــ في الجواب عن ذلك ــ :

منهم من ضعَّف تلك الرواية عن الإمام أحمد.

ومنهم من حمل هذه الرواية على المجنون غير المطبق «وهو الذي يفيق أحياناً» أما المطبق «وهو الذي لا يفيق»: فلا يجب عليه قضاء شيء من العبادات لعدم تكليفه إلاَّ ما تعلَّق بماله فهذا مترتب على أسباب متى ما تحققت: تحقَّق الحكم.

* * *

هل الصبـي المميِّز مكلَّف؟

قوله: **(فأما الصبـي المميِّز فتكليفه ممكن؛ لأنه يفهم ذلك إلاَّ أن الشرع حطَّ التكليف عنه تخفيفاً ليظهر خفي التدريج؛ إذ لا يمكن الوقوف بغتة على الحد الذي يفهم به خطاب الشارع، ويعلم الرسول، والمرسِل فنصب له علامة ظاهرة، وقد روي أنه يكلَّف)**.

ش: **أقول**: رجعت إلى نسخ الروضة السبع فوجدت العبارة هكذا: «. . . إلاَّ أن الشرع حط التكليف عنه تخفيفاً ليظهر خفي التدريج» وفيها بعض الاضطراب، فلما رجعت إلى أصل الروضة وهو كتاب «المستصفى» للغزالي وجدت العبارة مستقيمة وهي: «. . . لكن حط الخطاب عنه تخفيفاً؛ لأن العقل خفي وإنما يظهر فيه على التدرج. . .».

بعد ذلك أقول: ــ سبق أن قلنا: إن الصبـي المميز هو من تجاوز سن السابعة، وقيل: من تجاوز السادسة من عمره وهو يدرك حقائق الأمور ويميز بين الأفعال والأقوال، والجيد والرديء، والحق والباطل، فهو في هذه الحالة قد توفر فيه شرط المكلَّف وهو: العقل وفهم الخطاب، فهل معنى ذلك أنه مكلف؟

اختلف العلماء في ذلك على مذاهب:

المذهب الأول: أنه غير مكلف مطلقاً، وهو قول جمهور العلماء، وهو رواية مشهورة عن الإمام أحمد، وهو الصحيح؛ وذلك لأن كون الصبـي المميز عاقلاً يفهم الخطاب جعل تكليفه غير مستحيل، لكن الشارع وضع وحط التكليف عنه تخفيفاً ورفعاً للحرج عنه وعن الولي؛ لأن العقل خفي ووصف باطني، فهو والفهم يتزايد تزايداً خفي التدريج فلا يعلم هو بنفسه، فلا يعلم ولا يمكن الوقوف على أول وقت يفهم فيه خطاب الشارع، ويعرف حقيقة وغرض إرسال الرسل ومن هو المرسل؟ وما تتصف فيه الآخرة من صفات ومزايا.

فنتيجة لعدم المعرفة لهذا الوقت بالتحديد جعل وقتاً محدداً للتكليف ألا وهو: البلوغ، فهو علامة واضحة لظهور العقل والفهم، وذلك بما أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه والحاكم وأحمد أن النبـي ﷺ قال: «رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبـي حتى يبلغ ــ وفي رواية: حتى يكبر، وفي رواية: حتى يحتلم ــ وعن المجنون حتى يفيق».

فهنا وضع الشارع ضابطاً يضبط الحد الذي تتكامل فيه بنيته وعقله وهو: «البلوغ» ولهذا فإن أكثر الأحكام تتعلَّق به.

والبلوغ يكون: إما باستكمال خمس عشرة سنة، أو بالاحتلام ــ وهو إنزال المني ــ ، أو بإنبات شعر من قبل. هذا بالنسبة للذكر.

أما الأنثى فيعرف بلوغها بأحد الأمور الثلاثة السابقة وتزيد أمراً رابعاً وهو: الحيض.

قال بعض العلماء: كأن الشارع لم يلزم الصبي قضايا التكليف لأمرين:

الأول: أن الصبي مظنة الغباوة، وضعف العقل فلا يستقل بأعباء التكليف.

الثاني: أنه عري عن البلية العظمى، وهي: الشهوة.

المذهب الثاني: أن الصبي المميز مكلف بالصلاة إذا كان ابن عشر، وهو رواية عن الإمام أحمد، وروي أيضاً عن ابن سريج الشافعي.

واستدلوا على ذلك بما قاله النبي ﷺ: «مروا أولادكم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها لعشر».

وجه الاستدلال: أن الصبي المميز مأمور بالصلاة، ولو لم يكونوا مكلَّفين لما أُمروا بها، ولو لم تجب عليهم لما ضربوا عليها.

يجاب عن ذلك بأن يقال: إن الأمر بصلاة المميز ليس من جهة الشارع، وإنما هو من جهة الولي؛ وذلك لأن الصبي يفهم خطاب الولي ويخاف ضربه فصار أهلاً لذلك، ولكنه لا يفهم خطاب الشارع؛ لأنه لا يعرف الشارع أصلاً، ولا يفهم عقابه؛ حيث لا يعرف ولا يفهم الآخرة، فالصبي مأمور من قِبَل الولي.

ثم إن الأمر للتدريب، والضرب للتأديب والتهذيب.

المذهب الثالث: أن الصبي المميز مكلف مطلقاً، وهو رواية عن الإمام أحمد.

ودليل ذلك: أن الصبي المميز ـ وهو الذي قارب البلوغ ـ عاقل يفهم الخطاب، مميز بين الأقوال والأفعال بعضها من بعض خيرها وشرها جيدها ورديئها، وبذلك توفر فيه شرط المكلف وهو العقل والفهم، مما يجعله يرقى إلى مرتبة التكليف.

جوابه

يمكن أن يجاب عنه بأن يقال: إننا معكم بأن الصبي المميز يعقل ويفهم، ولكن فهماً غير متكامل كما ثبت من التجارب، ثم إننا لا نعرف متى فهم وأدرك حتى يكلف بالتكاليف الشرعية؛ لأن نمو العقل وتطور الفهم خفي عنا، ويصعب علينا أن نقف على الحد الذي به يمكن أن نحكم عليه بأنه عاقل وفاهم للخطاب. ثم إن الحكم على كون هذا الصبي قد ميز وذاك لم يميز مختلف باختلاف الصبيان واختلاف أفهامهم مما يوجب اختلاف الحكم باختلاف الصبيان.

فسداً لذلك ورفعاً للحرج: بيَّن الشارع الحكيم علامة ظاهرة لنا إذا رأيناها وعلمنا بها: حكمنا بأن هذا الصبي مكلَّف وهذه العلامة هي: «البلوغ».

أما قبل البلوغ فالصحيح أنه لا يكلف مطلقاً.

وما ثبت له أو عليه من الأحكام الفقهية التي في كتب الفروع فهي ثابتة إما عن طريق ربط الأحكام بأسبابها، أو ثابتة بأدلة خارجية، والله أعلم.

الفرق بين المعتوه والمجنون

المعتوه من العته وهو: نقص العقل من غير جنون.

وهو في الاصطلاح: آفة ناشئة عن الذات توجب خللاً في العقل، فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين.

والقول بأنه «آفة ناشئة عن الذات» قيد أخرج الآفة الناشئة بسبب عارض كالمخدرات ـ مثلاً ـ.

والمعتوه مثل المجنون غير مكلف؛ لأنه نوع من أنواع الجنون، وعلة عدم تكليفه هي: علة عدم تكليف المجنون، فالعته ضعف في العقل أدى إلى ضعف في الإدراك والفهم.

أما الزكاة وقيمة المتلفات وأروش الجنايات فيجب إخراجها من مال المعتوه إذا وجدت أسبابها.

أما بعض العلماء كأبـي زيد الدبوسي الحنفي فقد ذهب إلى أن المعتوه تجب عليه العبادات؛ احتياطاً.

وهذا مردود؛ لأن العبادات لازمة في حق من يفهم الخطاب عند توجيهه إليه، والمعتوه لا يفهم الخطاب، فاختل شرط المكلف وهو «فهم الخطاب» وبذلك لا يكون مكلفاً، وبناء عليه لا تجب عليه العبادات.

ومع أن المعتوه مثل المجنون في الحكم إلاَّ أن بينهما فروقاً يحسن أن أنبه على أهمها فأقول:

الفرق الأول: أن المعتوه له عقل ولكنه ضعيف عن إدراك وفهم الخطاب، أما المجنون فإنه لا عقل له.

الفرق الثاني: المعتوه لا يصاحبه في حالة العته تهيج واضطراب، بخلاف المجنون فقد يصاحب جنونه تهيج واضطراب غالباً.

الفرق الثالث: أن المعتوه قد يكون مميزاً أو غير مميز، فهو بهذا يشبه الصبـي المميز وغير المميز، أما المجنون فإنه لا يكون مميزاً مطلقاً.

* * *

الناسي والنائم هل هما مكلفان؟

قوله: **(فصل: والناسي والنائم غير مكلفين)**.

ش: **أقول**: نتج عن شرط المكلف الذي ذكره ابن قدامة وهو كونه عاقلاً يفهم الخطاب: أن من لم يتوفر فيه هذا الشرط فليس بمكلَّف كالصبي والمجنون، والناسي والنائم والسكران، وقبل أن نخوض في الكلام عن علة عدم تكليفهم لا بدَّ أن أبيِّن المراد والمقصود بالناسي والنائم فأقول:

الناسي مأخوذ من النِّسيان ــ بكسر النون وسكون السين ــ وهو ضد الذكر والحفظ.

وقيل: إنه عاهة أو فقد الذاكرة، وهي عاهة تنشأ عن اضطراب أو عطب في المخ، أو عن اضطراب شديد في الحياة العقلية يسببه القلق والصراع النفسي.

وهو في الاصطلاح: معنى يعتري الإنسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ.

وقيل في معناه: عدم استحضار الشيء في وقت الحاجة إليه.

والنسيان والسهو مترادفان؛ حيث إن اللغة لا تفرق بينهما، وهو الحق.

وفرق بعض العلماء بينهما على النحو التالي:

أن المراد من النسيان هو: زوال الصورة عن المدركة والحافظة معاً، فيحتاج حينئذٍ إلى سبب جديد.

أما السهو فالمراد به هو: زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة فيتنبه له بأدنى تنبيه.

والغفلة قريبة من السهو من غير نسيان، فالغافل هو: من لا يدري الخطاب ولا يفهمه كالساهي والنائم والمجنون والسكران.

والنائم ـ مأخوذ من النوم وهو لغة: السكون والهدوء والكساد.

وهو في الاصطلاح: فترة طبيعية تحدث في الإنسان بلا اختيار منه، وتمنع الحواس الظاهرة والباطنة عن العمل مع سلامتها، وتمنع استعمال العقل مع قيامه.

ويقرب منه الإغماء وهو في اللغة: فقد الحس والحركة العارض.

والإغماء في الاصطلاح هو: فتور يزيل القوى ويعجز ذو العقل عن استعماله فترة مع قيامه حقيقة.

وكون الناسي والنائم غير مكلفين حال النسيان وحال النوم هو مذهب جمهور العلماء.

وذهب بعض العلماء كالحنفية إلى أنهما مكلفان.

* * *

علة عدم تكليفهما

قوله: **(لأنه لا يفهم فكيف يقال له «افهم»؟)**.

ش: **أقول**: إن الناسي والنائم غير مكلفين حال النسيان والنوم، وعلة ذلك: أنهما فقدا شرط المكلف وهو: «الفهم»، فالناسي في حالة نسيانه، والنائم في حالة نومه، لا يدركان معنى الخطاب فكيف يخاطبان ويقال للواحد منهما: «إفهم» مع أن الفهم منعدم بالنسبة إليهما وهما في تلك الحالة؟

ويمكن أن نوضح ذلك الدليل ونقول: إن الإتيان بالفعل المعين على

وجه الامتثال يتوقف على العلم بالفعل المأمور به؛ لأن الامتثال عبارة عن إيقاع المأمور به على وجه الطاعة، ويلزم من ذلك علم المأمور بتوجه الأمر نحوه، وعلمه بطريقة الفعل، وهذا مستحيل عقلاً بالنسبة للناسي والنائم؛ لعدم فهمهما.

* * *

السكران هل هو مكلف؟

قوله: (**وكذا السكران الذي لا يعقل**).

ش: أقول: السكران من السكر، وهو في اللغة غيبوبة العقل واختلاطه.

وهو في الاصطلاح: حالة تعرض للإنسان من امتلاء دماغه من الأبخرة المتصاعدة من الخمر وما يقوم مقامها إليه، فيتعطل معه عقله المميز بين الأمور الحسنة والقبيحة.

والسكران غير مكلف مطلقاً، وهو مذهب الإمام أحمد في رواية عنه وهو رأي الغزالي، والآمدي، وإمام الحرمين، والقاضي أبي بكر الباقلاني، وابن عقيل، وأبي إسحاق الشيرازي وبعض المعتزلة، وحكي عن جمهور الأصوليين، وهو الصحيح؛ وذلك لأن السكران في حالة سكره لا يفهم الخطاب فكيف يوجه إليه خطاب لا يفهمه، ويقال له: «إفهم»؟ فهو زائل العقل كالناسي والصبي والمجنون، فلو كلف السكران ــ والحالة تلك ــ لكان تكليفاً بالمحال، وهذا لا يجوز، وابن قدامة أشار إلى ذلك بقوله: «وكذا السكران الذي لا يعقل» ومعناه: مثل النائم والناسي في عدم التكليف: السكران الذي لا يعقل الخطاب الموجه إليه.

أما إذا كان مَنْ شرب الخمر يعقل الخطاب ويفهمه فهذا مكلف؛ لأن مدار التكليف على فهم الخطاب.

وذهب بعض العلماء إلى أن السكران مكلَّف مطلقاً، منهم الحنفية، وهو رواية مشهورة عن الإمام أحمد مشهورة، وهو رأي الشافعي.

* * *

اعتراضات على ما سبق

لقد وجه بعضهم إلى كون النائم والناسي والسكران غير مكلفين اعتراضين لم يذكرهما ابن قدامة، ولكن ذكر الجواب عنهما، إليك ذكر الاعتراضين، وذكر جواب كل واحد منهما من كلام ابن قدامة، مع شرحه وبيانه:

* * *

الاعتراض الأول

قال المعترض: إن الناسي والنائم والسكران لو أتلفوا شيئاً ـ وهم في حالة النسيان أو النوم أو السكر ـ: لوجب ضمان المتلف، وكذلك السكران لو طلق فإن طلاقه يقع، وهذا يدل على أنهم مكلفون؛ إذ لو لم يكونوا مكلفين: لما لزمتهم تلك الحقوق من دفع الغرامات، ووقوع طلاق السكران.

جواب ذلك الاعتراض

قوله: (وثبوت أحكام أفعالهم من الغرامات، ونفوذ طلاق السكران من قبيل ربط الأحكام بالأسباب، وذلك مما لا ينكر).

ش: **أقول**: أجاب ابن قدامة عن ذلك الاعتراض بجواب، مفاده: أننا معكم بأنه يلزمهم أحكام تصرفاتهم تلك من إتلاف، أو طلاق ونحوه، ولكن ذلك الإلزام ليس من باب الخطاب التكليفي، بل هو من باب الخطاب الوضعي؛ حيث إنه من قبيل ربط الأحكام بأسبابها.

أي: أن السبب وجد وهو: الإتلاف، والتلفظ بالطلاق، فلا بد من وجود المسبب وهو الحكم، وهو: دفع قيمة المتلف، ووقوع الطلاق، بقطع النظر عن الفاعل سواء كان نائماً أو صاحياً، ناسياً أو ذاكراً، سكراناً أو غير ذلك.

* * *

الاعتراض الثاني

قال المعترض: قوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: ٤٣] دل على أن السكران مكلف، بيان ذلك:

أن الله ــ سبحانه ــ قد وجه هذا الخطاب إلى السكران، والشارع لا يمكن أن يخاطب إلاَّ مكلفاً، فالسكران إذن مكلف، وهو المطلوب.

أو تقول في وجه الاستدلال: لو لم يكن السكران مكلفاً لما صح توجيه هذا الخطاب إليه، فلما وجه إليه هذا الخطاب دل على تكليفه.

* * *

جواب ذلك الاعتراض

قوله: (وأما قوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾ [النساء: ٤٣]: فقد قيل: هذا كان في ابتداء الإسلام قبل تحريم الخمر.

والمراد منه: المنع من إفراط الشرب في وقت الصلاة؛ كيلا يأتي عليه

وقت الصلاة وهو سكران، كما يقال: «لا تقرب التهجد وأنت شبعان» معناه: لا تشبع فيثقل عليك التهجد، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ۝١٠٢﴾ [آل عمران: ١٠٢]، أي: الزموا الإسلام ولا تفارقوه حتى إذا جاءكم الموت أتاكم وأنتم مسلمون.

وقيل: هو خطاب لمن وجد منه مبادي النشاط والطرب ولم يزل عقله؛ لأنه إذا ظهر بالبرهان استحالة توجه الخطاب: وجب تأويل الآية).

ش: أقول: أجاب ابن قدامة عن ذلك بأن استدلالكم بتلك الآية على أن السكران مكلّف ليس بصحيح من وجهين:

الوجه الأول: أنا لا نسلِّم أن الآية خطاب للسكارى، بل هي خطاب للصحابة ـ رضي الله عنهم ـ في ابتداء الإسلام قبل أن يحرم الخمر؛ حيث إن الصحابة خوطبوا في حال الصحو بأن لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى، لا أنهم خوطبوا في حال السكر فقوله: «وأنتم سكارى» جملة حالية من قوله: «لا تقربوا» فالسكر متعلق بقربان الصلاة، لا بخطاب الله تعالى للمصلين.

والمعنى: أيها المؤمنون الصحابة لا تقربوا الصلاة وأنتم في حالة سكر حتى لا يأتي عليكم وقت الصلاة وأنتم لا تعلمون ما تقولون فيها فتختلط عليكم صلاتكم نتيجة لتأثير الخمر عليكم، فكأنه قال: استمروا على الصحو حتى تدخلوا الصلاة وتفرغوا منها.

وذلك مثل قولنا: «لا تقرب التهجد وأنت شبعان»، حيث إن معناه: استمر على خفة البدن ولا تشبع حتى إذا أتى التهجد تقوم وأنت خفيف الحركة.

فكذلك هنا كأنه قال: «لا تقرب الصلاة وأنت سكران» أي: استمر

على الصحو وعدم شرب الخمر حتى إذا جاء وقت الصلاة تقوم بها وأنت تعلم ما تقول.

وهو ـ أيضاً ـ مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ۝١٠٢﴾ [آل عمران: ١٠٢] أي: استمروا في لزوم الإسلام ولا تفارقوه ولا تفرطوا فيه حتى إذا جاءكم الموت جاءكم وأنتم على الإسلام.

الوجه الثاني: سلَّمنا لكم أن الآية خطاب للسكران، لكن السكران عندنا قسمان:

القسم الأول: سكران زال عقله فلا يفهم شيئاً.

القسم الثاني: سكران لم يزل عقله، بل هو في مبادىء الطرب والنشاط فهذا يفهم الخطاب.

فالآية خطاب للقسم الثاني، أي: خطاب لمن وجد منه مبادىء النشاط والطرب وما زال عقله موجوداً، أو كما قال أبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع»: «خطاب لمن شرب ولم يبلغ قدر السكر».

وبهذا تبين قوة مذهب الجمهور وهو أن السكران غير مكلف؛ حيث يستحيل توجيه الخطاب إلى من لا يتصور المطلوب.

فإذا كان الأمر كذلك: وجب اللجوء إلى أحد هذين الوجهين في تأويل الآية. والله أعلم.

* * *

تكليف المكرَه

قوله: **(فصل: فأما المكرَه فيدخل تحت التكليف؛ لأنه يفهم ويسمع ويقدر على تحقيق ما أمر به وتركه. وقالت المعتزلة: ذلك محال؛ لأنه**

لا يصح منه فعل غير ما أكره عليه فلا يبقى له خيره. وهذا غير صحيح؛ فإنه قادر على الفعل وتركه، ولهذا يجب عليه ترك القتل إذا أكره على قتل مسلم ويأثم بفعله، ويجوز أن يكلف ما هو على وفق الإكراه: كإكراه الكافر على الإسلام، وتارك الصلاة على فعلها، فإذا فعلها: قيل: أدَّى ما كُلِّف، لكن إنما تكون منه طاعة إذا كان الانبعاث بباعث الأمر دون باعث الإكراه، فإن كان إقدامه للخلاص من سيف المكره: لم تكن طاعة ولا يكون مجيباً داعي الشرع، وإن كان يفعلها ممتثلاً لأمر الشارع بحيث كان يفعلها لولا الإكراه فلا يمتنع وقوعها طاعة وإن وجدت صورة التخويف).

ش: أقول: لما بين ابن قدامة ــ رحمه الله ــ أن شرط المكلف: كونه عاقلاً يفهم الخطاب: كأن قائلاً قال: المكرَه عاقل ويفهم الخطاب فهل هو مكلف؛ بناء على ذلك؟ فأورد ابن قدامة هذا الفصل للجواب عن ذلك، فأقول في بيانه:

المكرَه هو: من حمل على أمر يكرهه ولا يرضاه مطلقاً سواء تعلقت به قدرته واختياره أم لا. وهو قسمان:

القسم الأول: مكره ملجأ وهو: من حمل على أمر يكرهه ولا يرضاه ولا تتعلق به قدرته واختياره كمن ألقي من شاهق على إنسان فقتله، أو من ربط بحبل فحمل وألقي على إنسان فقتله، أو ألقي على مال فأتلفه؛ فهذا لا بدَّ له من الوقوع، ولا اختيار له في ذلك ولا هو بفاعل له، وإنما هو آلة محضة كالسكين في يد القاطع، وكحركة المرتعش.

فهذا غير مكلف بالاتفاق؛ لأنه مسلوب القدرة غير مختار كالآلة.

القسم الثاني: مكره غير ملجأ وهو: من حمل على أمر يكرهه ولا يرضاه، ولكن تتعلق به قدرته واختياره وإرادته، كمن قيل له: «اقتل أخاك

المسلم وإلاَّ قتلناك» أو قيل له: «اقطع يد فلان المسلم وإلاَّ قطعنا يدك» أو نحو ذلك.

فهذا هو الذي اختُلِف فيه هل هو مكلف أو لا؟ على مذهبين:

المذهب الأول: أن المكره غير الملجأ مكلف، وهو مذهب أكثر العلماء وهو الصحيح؛ لأن شرط المكلف قد توفر فيه وهو: العقل وفهم الخطاب، فالمكره غير الملجأ عاقل يفهم خطاب الشارع، قادر على إيقاع ما أمر به وعدم إيقاعه، أي: له اختيار «ما» في الإقدام أو الانكفاف، وينسب إليه الفعل حقيقة. إذن: المكرَه كغير المكرَه بجامع توفر: العقل والفهم والقدرة وكمال البدن والذمة كما أن الإكراه لا يوجب سقوط الخطاب عن المكره بأي حال من الأحوال.

المذهب الثاني: أن المكره غير الملجأ غير مكلَّف، وذهب إلى ذلك المعتزلة، وبعض الشافعية وبعض الحنابلة.

واحتجوا على ذلك بقولهم: إن المكرَه غير الملجأ يستحيل تكليفه لأمور:

الأول: أن المفروض في المكره أنه أتى بالفعل المكره عليه بدافع الإكراه لا غير، وهذا يقدح في قدرته على الامتثال؛ حيث إن الامتثال لا يكون إلاَّ بأن يأتي المكلف بالفعل اختياراً قاصداً الطاعة لأمر الشارع، وهنا لم يفعل المكره الشيء الذي أكره عليه إلاَّ من أجل استجابة أمر المكره، لا من أجل استجابة أمر الشارع.

الأمر الثاني: قالوا فيه إن من شرط الأمر بفعل «ما»: أن يثاب المأمور عليه، وإلاَّ امتنع التكليف به، والمكره إن أتى بالفعل لداعي الإكراه ــ فقط ــ لا يثاب عليه فيمتنع تكليفه به.

الأمر الثالث: قالوا فيه: إنه حال مباشرة المكرَه للفعل المكره عليه يمتنع تكليفه بتركه؛ لأنه يلزم منه الجمع بين الفعل والترك في آن واحد، وهو جمع بين النقيضين، وهو ممنوع.

واستناداً إلى هذه الأمور الثلاثة وبناء عليها: نتج أنه لا خيرة للمكره غير الملجأ في الفعل أو الترك، فيصبح غير قادر فيرتفع عنه التكليف.

الجواب عن قول أصحاب المذهب الثاني

إن ما ذهب إليه المعتزلة ومن معهم من أن المكره غير الملجأ غير مكلَّف بسبب ما ذكروه من تلك الأمور الثلاثة غير صحيح من وجوه:

الوجه الأول: أننا لا نسلِّم أن الإكراه ينافي القدرة ويتعارض معها، بل إن المكره قادر على فعل ما أكره عليه، وقادر أيضاً على ترك فعله، ولهذا فإن إجماع المسلمين قائم على تحريم القتل إذا أكره المسلم على قتل مسلم آخر، فالمكره مأمور باجتناب القتل، وإن فعل المكره وقتل فإنه يأثم بلا خلاف. ذكره ابن قدامة في «المغني». وذكر ذلك غيره من العلماء.

وإذا كان المكره مأموراً بذلك، ويأثم إذا فعل: فيلزم من ذلك: أن المكره مكلَّف؛ إذ لو لم يكن التكليف ثابتاً في حقه: لما أمر بالكف عن القتل، ولما أثم بفعل القتل.

ولو قتل المكرَه المسلم الآخر الذي أكره على قتله فلا بدَّ من معاقبته بدنياً على خلاف بين الفقهاء سيأتي تفصيله في أثر الخلاف.

الوجه الثاني: إن تكليفه دليل على قدرته؛ لأن الله تعالى لا يكلف العبد إلاَّ بعد خلق القدرة له، والقدرة على الشيء قدرة على نقيضه، فإن كان قادراً على ترك القتل: كان قادراً على القتل.

الوجه الثالث: أنه لا يمنع التكليف بنقيض المكره عليه قبل الإقدام على فعل المكره عليه؛ لأنه لا يلزم من هذا الجمع بين النقيضين؛ لعدم اتحاد الزمن.

تبين من هذه الأوجه الثلاثة: أن المكره غير الملجأ صالح للتكليف ــ وليس كما زعمه المعتزلة ومن تبعهم ــ بيان ذلك.

أن ثبوت خطاب الشارع له علامة ودليل على تكليفه، فإن المكره في الإتيان بالفعل المكره عليه: إما أن يكون مأجوراً في فعله أو آثماً، وإما أن يكون تصرفه صحيحاً أو فاسداً، وهذه علامة ثبوت الخطاب في حقه الدالة على أنه مكلف.

فإن كان ما أكره عليه واجباً في حقه فإنه يؤجر على فعله ويأثم بتركه كما لو أكره على أكل الميتة، أو شرب الخمر وهدد بقتله، فإنه يجب عليه أن يأكل أو يشرب، وإن امتنع حتى قتل كان آثماً؛ لأن ما أكره عليه أصبح مباحاً في حقه فيجب عليه الإتيان؛ للحفاظ على نفسه.

وإن كان ما أكره عليه حراماً في حقه فإنه يأثم بفعله ويؤجر بتركه، كما لو أكره على قتل النفس المعصومة، كما ذكرنا أن العلماء أجمعوا على تأثيمه لو فعل القتل؛ وذلك لأن الإكراه لا يبيح شيئاً من المحرمات، فإذا صبر كان مأجوراً، وإذا فعل كان آثماً.

ولما كان الإكراه صورة من صور الرخصة فقد يكون ما أكره عليه يرخص له فعله كما في الإكراه على النطق بكلمة الكفر مع اطمئنان القلب بالإيمان، وكما لو أكره المسافر على أن يفطر في نهار رمضان وقد فصلت ذلك في كتابي: «الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس» فارجع إليه إن شئت.

وأيضاً فعل المكره عليه يوصف بالصحة والفساد، فمثلاً إذا أكره على وفق أوامر الشريعة كإكراه الكافر الحربي على الإسلام، أو إكراه تارك الصلاة على فعلها، أو إكراه الغاصب على رد ما اغتصب فهذه التصرفات صحيحة؛ لأنه حمل عليها بحق وبأمر الشارع.

فإذا أسلم الكافر، وصلى تارك الصلاة، ورد الغاصب ما اغتصبه قيل: أدَّى ما كلف به وذلك في عرف الشرع.

فبذلك تبين أن الشارع قد خاطب المكره بما يدل على تكليفه، ويدل كذلك على وصفه بالقدرة والاختيار الذي هو مناط التكليف.

وينبغي أن تتنبه إلى أمر مهم وهو: أننا نتكلم في الحكم بكون المكره مكلَّفاً، أما كونه مطيعاً أو عاصياً فهذا أمر باطن لا يعلمه إلاَّ الله تعالى.

فإن أسلم الكافر الحربي، وصلى تارك الصلاة، وردَّ الغاصب حق غيره، فعل كل واحد منهم ذلك بسبب الأمر، وانقياداً وخضوعاً لأمر الشارع مخلصاً في ذلك، ولم يكن بسبب الإكراه: كان مطيعاً في نفس الأمر، أي: مطيعاً ظاهراً وباطناً، فيكون ـ هنا ـ الامتثالُ طاعةً.

وإن أسلم الكافر الحربي، وصلَّى تارك الصلاة، وردَّ الغاصب حق غيره بسبب الإكراه، أي: فعلوا ذلك لأجل الخلاص من سيف المكره، أو عقابه، فهذا يكون عاصياً في الباطن حيث إن إسلامه أو صلاته لم تكن من أجل إجابة داعي الشرع، بل من أجل خوفه من بطش المكرِه.

وإن انبعث بداعي الشرع: بحيث كان يفعل الصلاة لولا الإكراه، أي: كان يفعلها لو أكره على تركها فهذا لا يمتنع وقوعها طاعة لكن لا يكون مكرهاً وإن وجدت صورة التخويف.

* * *

أثر هذا الخلاف في الفروع

لقد كان للخلاف في تكليف المكره أثره في بعض المسائل الفقهية، ومنها:

المسألة الأولى: إذا أكره الحاج على الوطء قبل التحلل الأول.

فعلى المذهب الأول ـ وهو تكليف المكره ـ يفسد حجه.

وعلى المذهب الثاني ـ وهو عدم تكليف المكره ـ لا يفسد.

المسألة الثانية: إذا طلق المسلم زوجته مكرهاً فهل يقع طلاقه؟

ذهب الجمهور إلى عدم وقوع طلاقه؛ لكونه غير قاصد وقوع الطلاق، إنما قصد دفع الأذى والضرر عن نفسه.

وذهب الحنفية إلى أن طلاقه يقع؛ لكونه عندما نطق بلفظة الطلاق ينطبق بها وهو مختار وقاصد، كل ما في الأمر أنه ليس براض عن هذا التصرف.

ويجاب عن ذلك: بأن هذا الاختيار فاسد، أو اختيار ضعيف، إذن لم يوجد الاختيار التام الصحيح، وفي حالة انتفاء الاختيار الصحيح المطلوب من المكلف ينتفي الحكم المترتب عليه وهو الطلاق فلا يقع.

المسألة الثالثة: إذا قتل المسلم من يرث منه مكرهاً فهل يمنع من ذلك الميراث؟

الصحيح: أنه يمنع من ذلك الميراث؛ لأنه مكلف قادر على الامتناع.

وقيل: لا يمنع من الميراث، بل يرث.

* * *

تكليف الكفار بفروع الإسلام

قوله: **(فصل: واختلفت الرواية هل الكفَّار مخاطبون بفروع الإسلام)**.

ش: **أقول**: ابن قدامة ذكر هذه المسألة تفريعاً على شرط المكلف، وهو العقل والفهم.

أي: أن ابن قدامة لما بين أن المكلف لا بدَّ أن يكون عاقلاً يفهم الخطاب: كأن قائلاً قال: يترتب على ذلك أن الكفار مكلَّفون بفروع الشريعة حيث إن الواحد منهم عاقل ويفهم الخطاب، وعلى ذلك لا يشترط الإسلام لصحة العبادات، فذكر ابن قدامة هذا الفصل بياناً لذلك.

فتكون هذه المسألة ـ وهي تكليف الكفار ـ مثالاً لقاعدة وهي: أن حصول الشرط الشرعي هل هو شرط في صحة التكليف أو لا؟

فمن الأصوليين من عبَّر بالقاعدة الأصلية كالغزالي في «المستصفى»، والآمدي في «الإحكام»، والإمام الرازي في «المحصول»، وابن الحاجب في مختصره.

ومنهم من لم يعبِّر بتلك القاعدة، بل ذكر تلك المسألة ابتداءً وهو «تكليف الكفار بالفروع»، كابن الهمام في «التحرير»، وابن قدامة هنا؛ وذلك تفريعاً على شرط المكلف، والقاعدة أعم وأشمل مما نتكلم فيه.

وإذا علمت ذلك فاعلم أن الشريعة لها أصول وفروع:

فأصولها: الإيمان بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء كله خيره وشره.

وفروعها: التكاليف التي شرعها الله لعباده من صلاة وصوم وحج وزكاة وبيع وإجارة وحدود وقصاص وكفارات ونحوه.

واتفق العلماء على أن الكفار مكلفون ومخاطبون بأصول الشريعة وهي: الإيمان، كما قال الباجي في «إحكام الفصول»، والقرافي في «نفائس الأصول».

ومعنى تكليفهم بالإيمان: هو أنهم مكلَّفون بأصول الشريعة وأن تركهم لهذه الأصول يوجب تخليدهم في النار، قال تعالى في ذلك: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ فِى نَارِ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ شَرُّ ٱلْبَرِيَّةِ ۝٦﴾ [البينة: ٦].

إلاَّ أن المازري ذكر في «شرحه للبرهان» أن قوماً من المبتدعة قالوا: إن الكفار غير مخاطبين بالعقائد ولهم طريقان:

إما لأنها ضرورية والتكليف بالضروري غير جائز؛ أو هي اختيارية وهم غير مخاطبين بها.

وهذا القول من المبتدعة ظاهر البطلان؛ لأنه مخالف لإجماع المسلمين على أن الكفار مخاطبون بالإيمان.

واتفق العلماء ــ أيضاً ــ على أن الكفار مخاطبون بالمعاملات كالبيع والشراء والإجارة والرهن ونحوها.

واتفقوا أيضاً على أنهم مخاطبون بالعقوبات كالحدود والقصاص.

قال أبو إسحاق الإسفراييني: «لا خلاف أن خطاب الزواجر من الزنا والقذف يتوجه على الكفار كما يتوجه على المسلمين».

وقال السرخسي: «لا خلاف في أنهم مخاطبون بالإيمان والعقوبات والمعاملات في الدنيا والآخرة».

واختلف الأصوليون في خطاب الكافر بفروع الشريعة ــ غير ما ذكرنا ــ كالصلاة والزكاة والحج والصوم، وإيقاع طلاقه، وعتقه، وظهاره، وإلزامه بالكفارات ونحو ذلك، على مذاهب:

المذهب الأول

قوله: (فروي أنهم لا يخاطبون منها بغير النواهي).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن الكفار مخاطبون بالنواهي، دون الأوامر، أي: أنهم مكلَّفون بأن ينتهوا عن المنهي عنها مثل: الزنا، والقتل، والقذف، وإلزامه بالكفارات، وظهاره، فإذا فعل أحد الكفار واحداً من تلك الأمور فإنه يعاقب بما يعاقب به المسلم لو فعل أحد المنهي عنها.

أما المأمور بها كالصلاة والزكاة والحج والصوم ونحوها: فهم ليسوا بمكلَّفين بها، بمعنى: لا يعاقبون إذا تركوها.

ذهب إلى ذلك الإمام أحمد في رواية عنه، ذكرها أبو يعلى في العدة، وهو قول أكثر الحنفية.

أدلة هذا المذهب

قوله: (... إذ لا معنى لوجوبها مع استحالة فعلها في الكفر وانتفاء قضائها في الإسلام فكيف يجب ما لا يمكن امتثاله؟ وهذا قول أكثر أهل الرأي).

ش: **أقول**: استدل هؤلاء على أن الكفار مخاطبون بالنواهي، دون الأوامر بأدلة، منها:

الدليل الأول: أنه يشترط في امتثال الأوامر: التقرب إلى الله تعالى ونيل الثواب وهذا منتفٍ عن الكافر فلا يتقرب وهو على كفره، وليس أهلاً لنيل أي ثواب.

الدليل الثاني: أن الصلاة لو وجبت على الكافر: لوجبت عليه إما حال الكفر، أو بعده قضاءً:

والأول: ـ وهو وجوبها حال الكفر ـ باطل؛ لأن الإتيان بالصلاة في حال الكفر ممتنع؛ لأنه يستحيل الجمع بين فعله للصلاة وبين كفره، فكيف يجب على الكافر ما يستحيل أن يمتثله؟ هذا ممتنع، والممتنع لا يكون مأموراً به.

والثاني: ـ وهو وجوب قضاء الصلاة بعد الكفر وحال إسلامه ـ باطل؛ لأن العلماء أجمعوا على أن الكافر إذا أسلم فإنه لا يؤمر بقضاء ما فاته من الصلاة في زمان كفره.

وعدم قضاء الصلاة التي لم يصلها في كفره ثبت عن طريقين:

الطريق الأول: أن النبي ﷺ كان يسلم عنده الجم الغفير من الكفار ولم ينقل إلينا أنه أمر أحداً بأن يقضي ما فاته من صلاة ونحوها من العبادات مما وقع منه حال كفره.

الطريق الثاني: ما أخرجه مسلم عن عمرو بن العاص رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «أما علمت أن الإسلام يهدم ما كان قبله، وأن الهجرة تهدم ما كان قبلها، وأن الحج يهدم ما كان قبله» بمعنى: أن الكافر بعد إسلامه كأنه ولد جديداً لم يصدر منه معصية أصلاً.

الدليل الثالث: أن الأشياء المأمور بها من العبادات لو كانت واجبة

ومخاطباً بها الكافر: لوجب قضاؤها بعد أن يسلم؛ قياساً على المسلم إذا ترك الصلاة ــ مثلاً ــ فإنه يقضي ما فاته، والعلة الجامعة بينهما: إدراك المصلحة المتعلقة بتلك العبادات.

ولما لم يكن الأمر كذلك: علمنا: أن تلك العبادات غير واجبة على الكافر.

فثبت بذلك: أنه لا يمكن الجمع بين الإتيان بالمأمور به كالصلاة، وبين الكفر.

أما الانتهاء عن الشيء فهو ممكن في حالة الكفر؛ حيث لا يشترط في الانتهاء عن المنهيات التقرب، بل يكتفي بالكف عنه، فجاز التكليف بالمنهيات.

بخلاف الأوامر فيشترط فيها التقرب فلا تصح من الكافر.

أي: أن الطاعة بالأوامر لا تكون إلاَّ مع اعتقادها، وبالنواهي لا تتوقف على الشعور بها فضلاً عن اعتقادها، فمن حرم الله عليه شيئاً خرج عن عهدته وإن لم يعلم أن الله ــ تعالى ــ حرمه عليه إذا تركه، فبمجرد الترك يسلم من العقوبة.

فينتج من ذلك: أنه لا منافاة بين الانتهاء عن المنهيات وبين الكفر فيصح الجمع بينهما وهو المطلوب.

تنبيه: قول ابن قدامة «وهو قول أكثر أهل الرأي» يقصد الحنفية.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وروي أنهم مخاطبون بها، وهو قول الشافعي).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن الكفار مخاطبون بفروع الإسلام مطلقاً، أي: بالأوامر والنواهي كالصلاة والزكاة والصوم والحج، والعقوبات، وإيقاع طلاق، وعتق، وظهار، وإلزامه بكفارات. ذهب إلى ذلك الإمام أحمد في رواية ثانية عنه ذكرها أبو يعلى في «العدة» واستخرجها من فتوى للإمام أحمد في أن اليهودية والنصرانية تلاعن المسلم، وذكرها ابن قدامة في «المغني»، وابن تيمية في «المسودة»، وقال: هي أصح الروايتين عنه ـ رحمه الله ـ وذكر ذلك ـ أيضاً ـ أبو الخطاب في «التمهيد».

وهذا هو ظاهر مذهب الشافعي ـ رحمه الله ـ كما قال إمام الحرمين في «البرهان»، وهو أصح ما نقل عنه كما ذكر الإسنوي في «نهاية السول»، وهو ظاهر مذهب الإمام مالك كما قال أبو الوليد الباجي في «إحكام الفصول»، وهو مذهب بعض الحنفية كالكرخي وأبي بكر الرازي، وأكثر المعتزلة والأشعرية.

* * *

أدلة هذا المذهب

قوله: (. . . لأنه جائز عقلاً وقد قام دليله شرعاً).

ش: **أقول**: احتج هؤلاء ـ على أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة مطلقاً: النواهي والأوامر ـ بأن العقل يجوِّزه ولا يمنعه، أي: أن العقل لا يمنع مخاطبة الكفار بالأوامر والنواهي، فهو إذن جائز عقلاً.

كذلك وردت آيات دلت على أن الكفار مخاطبون بالفروع مطلقاً، فالشرع ـ إذن ـ قد دل على ذلك، وإليك بيان ذلك:

* * *

دليل جواز مخاطبة الكفار بالفروع مطلقاً عقلاً

قوله: (أما الجواز العقلي: فإنه لا يمتنع أن يقول الشارع: «بني الإسلام على خمس وأنتم مأمورون بجميعها، وبتقديم الشهادتين من جملتها» فتكون الشهادتان مأموراً بهما؛ لنفسهما، ولكونهما شرطاً لغيرهما كالمُحدِث يؤمر بالصلاة).

ش: أقول: هذا هو الدليل العقلي على جواز مخاطبة الكفار بالفروع مطلقاً، بيانه:

أنه لا يمتنع ـ عقلاً ـ ولا يحيل العقل أن يقول الشارع: «بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلاَّ الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج بيت الله الحرام». وأنتم أيها الكفار مأمورون بجميع تلك الخمس، سواء ما يخص الإيمان وهو: شهادة أن لا إله إلاَّ الله وأن محمداً رسول الله، أو يخص الفروع وهي: وجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج.

وكذلك أنتم مأمورون بشيء آخر وهو: تقديم الشهادتين قبل أن تفعلوا شيئاً من صلاة أو زكاة أو صوم أو حج؛ ليصح فعلكم لها».

وبهذا تكون الشهادتان مأموراً بهما؛ لأمرين:

الأمر الأول: لنفسهما: حيث لا يتحقق الإيمان والإسلام إلاَّ بهما.

الأمر الثاني: لغيرهما: حيث إنهما شرطان لصحة أي عبادة، فالصلاة والزكاة والصوم والحج وسائر العبادات لا تصح إلاَّ بتقديم الشهادتين عليها.

فتكون الشهادتان مأموراً بهما من أجل تحقيق الإيمان، ومأموراً بهما لكون سائر العبادات لا تصح بدونهما.

وذلك يقاس على المحدث يؤمر بالصلاة، بيان ذلك:

أنه كما أن المحدث ـ وهو في حال حدثه ونجاسته ـ يؤمر بالصلاة بشرط تقديم الوضوء كذلك الكافر ـ وهو في حال كفره ـ يؤمر بالصلاة وغيرها من العبادات السابقة الذكر بشرط تقديم الشهادتين. ولا فرق بينهما بجامع: أن كلاً منهما لا يصح منه العمل وهو في حالته تلك.

فإذا أمر المسلم بالصلاة ـ وهو محدث ـ فإنه يكون مأموراً بالشيء الذي يحقق صحة تلك الصلاة المأمور بها وهو: الطهارة، من باب: ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب.

كذلك الكافر يؤمر بالصلاة والزكاة وغيرهما من فروع الشريعة ومعروف أنه لا تتحقق صحة الصلاة والزكاة وغيرهما إلاَّ بتقديم الشهادتين، إذاً هو مأمور بهما من باب: ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب.

فهنا لم نوجب الصلاة وغيرها مطلقاً بل بشرط تقديم الإيمان الذي لا يكون إلاَّ بالشهادتين.

* * *

اعتراض على هذا الدليل

قوله: (فإن منع الحكم في المحدِث، وقال: إنما يؤمر بالوضوء فإذا توضأ أمر بالصلاة؛ إذ لا يتصور الأمر بالصلاة مع الحدث؛ لعجزه عن الامتثال).

ش: **أقول**: لما قاس أصحاب المذهب الثاني الكافر على المسلم وقالوا: كما أن المسلم يؤمر بالصلاة ـ مع حدثه ـ كذلك الكافر يؤمر بالصلاة ـ مع كفره ـ ولا فرق: قال المعترض: أنا أمنع الحكم في المقاس

عليه وهو «المسلم المحدث» وبيَّن ذلك بقوله: إن المسلم المحدث لا يؤمر بالصلاة مباشرة، بل إنه يؤمر أولاً بالوضوء، فإذا توضأ أُمر بالصلاة، وعلل قوله هذا ودلل عليه بقوله: إن المحدث ـ حال حدثه ـ لا يتصور أن يؤمر بالصلاة؛ لأنه حال حدثه لا يمكن أن يمتثل الصلاة، بل يعجز عن إيقاعها وهو في تلك الحالة، لذلك قلنا: إنه يؤمر بالوضوء والتطهر فإذا تطهر: أُمر ـ حينئذٍ ـ بالصلاة.

* * *

الجواب عن ذلك الاعتراض

قوله: (**قلنا: فإذاً لو ترك الصلاة طول عمره لا يعاقب على تركها، وهو خلاف الإجماع. وينبغي أن لا يصح أمره بالصلاة بعد الوضوء، بل بالتكبيرة الأولى؛ لاشتراط تقديمها**).

ش: **أقول**: هذا هو الجواب عن ذلك الاعتراض السابق. بيانه:

أننا لو سلمنا لكم أن المحدث يؤمر بالوضوء، فإذا توضأ أمر بالصلاة: للزم من ذلك أمران باطلان:

أولهما: أن المحدث لو ترك الصلاة طول عمره لا يعاقب على تركها، بل يعاقب على ترك الوضوء ـ فقط ـ؛ لأنه ليس مأموراً بغيره، ثم إذا فعله أمر بالصلاة. وهذا باطل؛ لأنه خلاف الإجماع كما ذكره إمام الحرمين في «البرهان» فإن العلماء قد أجمعوا على أن المحدث لو ترك الصلاة فإنه يعاقب على ترك الصلاة، ولا يعاقب على ترك الوضوء.

ثانيهما: أنه يلزم من كلام المعترض: أن المحدث إذا توضأ لا يصح أمره بالصلاة بعد ذلك، بل يؤمر ـ بعد الوضوء ـ بتكبيرة الإحرام؛ لأنها شرط في صحة الصلاة فيجب تقديمها. مما ينتج عن ذلك: أنه لا يعاقب

على ترك الصلاة، بل على ترك تكبيرة الإحرام وهكذا. وهذا لم يقل به أحد، وهذا الإلزام من ابن قدامة صحيح باعتبار إنزال أجزاء الصلاة منزلة الحقائق المستقلة، مواخذة بما اقتضاه لفظ الخصم من اشتراط التقديم، وجزء الشيء يتقدمه ويتوقف الشيء عليه، لا كما زعم بعض العلماء أنه إلـزام غير جيد، بل هو جيد وصحيح إذا نظرنا إلى الاعتبار السابق، وغير جيد إذا لم ننظر إلى ذلك.

* * *

الأدلة على أن الكفار مخاطبون بالفروع مطلقاً شرعاً

قوله: (وأما الدليل الشرعي: فعموم قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، وإخبار الله سبحانه عن المشركين: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِى سَقَرَ ۝٤٢ قَالُوا۟ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ ۝٤٣﴾ [المدثر: ٤٢ ـ ٤٣]، ذكر هذا في معرض التصديق لهم تحذيراً من فعلهم، ولو كان كذباً: لم يحصل التحذير منه، كيف وقد عطف عليه: ﴿وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ ٱلدِّينِ ۝٤٦﴾ [المدثر: ٤٦]، كيف يعطف ذلك على ما لا عذاب عليه؟ وقال الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ. . .﴾ الآية [الفرقان: ٦٨]؛ نص في مضاعفة العذاب في حقِّ من جمع بين هذه المحظورات).

ش: **أقول:** إن ابن قدامة لما فرغ من ذكر الدليل على جواز تكليف الكفار بالفروع مطلقاً عقلاً: شرع في الاستدلال على ذلك من الشرع، فذكر عدة أدلة سأبينها فيما يلي فأقول:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧].

وجه الاستدلال: أن لفظ «الناس» اسم جنس قد دخلت عليه «أل»

الاستغراقية فهو يشمل جميع الناس، والكفار من جملة الناس فيدخلون في هذا الخطاب، فيجب عليهم الحج وهو فرع من فروع الشريعة.

أو نقول ــ في وجه الدلالة ــ بعبارة أخرى: إن هذا النص يتناول المسلم والكافر؛ لأن كل واحد منهما من الناس، ولا مانع من دخول الكافر تحت هذا الخطاب فكان مراداً بذلك.

ولو كان هناك مانع لكان عقلياً أو شرعياً، ولا يوجد مانع عقلي؛ لأنه يمكنه أن يحج بشرط تقديم الإيمان ــ كما قلنا سابقاً ــ .

ولا يوجد مانع شرعي؛ لأنه لو كان: لوجد عند الطلب.

اعترض على ذلك بأن قيل: إن الآية قد أريد بها وخوطب بها القادر على أداء الحج، والكافر لا يقدر عليه، فلا يخاطب على ما لا يقدر عليه ولا يصح منه.

أجيب عن ذلك: بأننا لا نسلِّم ذلك، بل هو قادر على أداء الحج وذلك بأن يقدِّم ــ على حجه ــ الشهادتين ثم يحج؛ قياساً على المسلم المحدث فإنه ــ كما قلنا ــ يخاطب بالصلاة وإن كانت لا تصح منه في ذلك الحال، وذلك لأنه يمكنه أن يتوضأ ويصلي، كذلك الكافر يخاطب بالحج وغيره من العبادات وإن كان لا يصح منه في حال كفره؛ وذلك لأنه يمكنه أن يقدم الشهادتين ثم يحج.

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ ۝٤٢ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ۝٤٣ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ ۝٤٤ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ ۝٤٥ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ ۝٤٦﴾ [المدثر: ٤٢ ــ ٤٦].

وجه الاستدلال: أن الله سبحانه بين ــ هنا ــ أن العذاب قد حقَّ عليهم

بسبب تركهم الصلاة، وتركهم الزكاة، وخوضهم فيما لا يعنيهم، وأورد ذلك سبحانه تحذيراً للمؤمنين من مواقعة مثل ذلك.

أو تقول ــ في وجه الاستدلال ــ كما قال الشيرازي في «شرح اللمع»: إن الله سبحانه أخبر عنهم: أنه إنما عاقبهم يوم القيامة وسئلوا عما عاقبهم لأجله فاعترفوا بأنهم عوقبوا على ترك إقامة الصلاة وإطعام الطعام، ولم ينقل من الله عز وجل بذلك نكير عليهم في قولهم، فدل على أن الخطاب متوجه عليهم بالعبادات، وأنهم يعاقبون على تركها في الآخرة.

* * *

اعتراض على هذا الدليل

اعترض على هذا الدليل باعتراضات، من أهمها: أن هذه حكاية قول كفار فلا يكون حجة.

جواب ذلك الاعتراض

يمكن أن يجاب عن ذلك بأجوبة:

الجواب الأول: أن الأمة أجمعت على أن الله ذكر ذلك في معرض التصديق لهم، وبه يحصل التحذير للمؤمنين من مواقعة ذلك.

الجواب الثاني: أن الله تعالى لما حكى عن الكفار تعليلهم دخول النار بترك الصلاة وجب أن يكون ذلك صدقاً؛ لأنه لو كان كذباً ــ مع أن الله تعالى لم يبين كذبهم فيها ــ لم يكن في روايتها فائدة، وكلام الله تعالى متى ما أمكن حمله على ما هو أكثر فائدة وجب ذلك.

الجواب الثالث: أنه لو كان كذباً لم يحصل تحذير المؤمنين من مواقعة مثل ذلك.

الجواب الرابع: أنه لو كان كذباً لما صح أن يعطف عليه قوله تعالى: ﴿وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ ﴿٤٦﴾﴾ [المدثر: ٤٦]، فكيف يعطف ما ثبت أن عليه عذاب ـ وهو التكذيب بيوم الدين ـ على شيء لا عذاب عليه؟

فما دام أنه عطف عليه ما يعذب الله عليه ـ وهو كما قلنا: التكذيب بيوم الدين ـ فيدل على أن الله عذبهم؛ لأنهم تركوا فرعاً من فروع الشريعة وهما الصلاة والزكاة.

وهناك اعتراضات كثيرة على هذا الدليل فراجعها ـ إن شئت ـ مع الأجوبة عنها في كتابي «الإلمام في مسألة تكليف الكفار بفروع الإسلام».

الدليل الثالث: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴿٦٨﴾﴾ إلى قوله: ﴿يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [الفرقان: ٦٨ و ٦٩].

وجه الاستدلال: أن الآية نص في مضاعفة عذاب من جمع بين هذه المحظورات وهي: الكفر والقتل والزنا، وهذا يدل على أن الكفار مكلفون ومخاطبون بفروع الإسلام وهي هنا: القتل والزنا.

هذا ما ذكره ابن قدامة ـ رحمه الله ـ من الأدلة النقلية على أن للكفار مخاطبون بالفروع.

تنبيه: اقتصر ابن قدامة ـ رحمه الله ـ على ذكر مذهبين في هذه المسألة، والمسألة فيها مذاهب كثيرة هي:

١ ـ الكفار غير مخاطبين بالفروع مطلقاً.

٢ ـ إن الكفار مخاطبون بفروع الإسلام إلاَّ الجهاد.

٣ ـ إن الكافر المرتد مخاطب بفروع الإسلام، بخلاف الكافر الأصلي.

٤ ـ إن الكافر مخاطب بالأوامر فقط، دون النواهي.

٥ ـ إن الكافر الحربـي لا يكلف بفروع الإسلام، أما الكافر غير الحربـي فهو مخاطب.

٦ ـ التوقف في المسألة.

بإمكانك الاطلاع على هذه المذاهب وغيرها وأدلة كل مذهب وموقفنا منها بالتفصيل وذلك بالرجوع إلى كتابـي: «الإلمام في مسألة تكليف الكفار بفروع الإسلام ـ دراسة نظرية تطبيقية» وهو مطبوع متداول.

* * *

فائدة وجوب الفروع الشرعية على الكافر

قوله: (وفائدة الوجوب: أنه لو مات: عوقب على تركه وإن أسلم: سقط عنه؛ لأن الإسلام يجبُّ ما قبله، ولا يبعد النسخ قبل التمكن من الامتثال فكيف يبعد سقوط الوجوب بالإسلام؟ والله أعلم).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني: إن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة مطلقاً، أي: تجب عليهم تلك الفروع، كأن معترضاً قال: إنهم غير مخاطبين؛ لعدم فائدة خطابهم وتكليفهم؛ حيث إنه لا يمكنهم القيام بتلك الفروع في حالة الكفر، ولو فعلها لأصبح مسلماً، ولو أسلم سقطت عنه.

فأجاب ابن قدامة عن ذلك قائلاً: لا نسلِّم أن تكليفهم وخطابهم بها غير مفيد بل هو مفيد، ثم ذكر تلك الفائدة، تقرير ذلك:

أن فائدة التكليف بوجوب تلك الفروع عليه: أن الكافر إذا مات على كفره فإنه يعاقب على ترك فروع الإسلام من صلاة وزكاة وحج وصوم وعدم الالتزام بما التزم من كفارات ونحو ذلك، هذا إضافة إلى عقابه على ترك الإيمان، فيكون عذابه مضاعفاً وهو: زيادة كمية العذاب أضعافاً. هذا إذا لم يسلم.

وإن أسلم الكافر: سقط قضاء تلك الواجبات والتكاليف عنه، لأمرين:

الأمر الأول: أن الإسلام يجبُّ ويهدم ما قبله؛ لما أخرجه مسلم في صحيحه عن عمرو بن العاص أن النبي ﷺ قال: «أما علمت أن الإسلام يهدم ما كان قبله...».

أي: أن الإسلام يقطع ما قبله من أحكام الكفر، حتى كأن الكافر ـ بعد إسلامه ـ لم يصدر منه معصية لله تعالى أصلاً، وهذا فيه تيسير الدخول في الإسلام ومصلحة قد راعاها الشارع ومقصد التفت إليه الشارع؛ وذلك لأن الكافر الشيخ ـ مثلاً ـ إذا أراد الدخول في الإسلام وعلم أنه يلزمه قضاء ما ترك في عمره من صلاة أو زكاة أو صيام أو حج: لنفر عن الإسلام والدخول فيه واختياره.

أما إذا علم أنه إذا أسلم فإنه لا يطالب بشيء من ذلك: سهل عليه الدخول وهان عليه الأمر فاختاره.

يدل على ذلك أيضاً ـ أي على أن الإسلام هو المسقط ما سبقه من الواجبات بالإضافة إلى الحديث السابق ـ: قوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾ [الأنفال: ٣٨]، وهو واضح.

الأمر الثاني: أن تلك الواجبات والتكاليف التي كانت واجبة عليهم ـ وهم كفار ـ: سقطت بالنسخ؛ حيث يجوز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال، خلافاً للمعتزلة، بيان ذلك:

أن الكفار لم يتمكنوا من إيقاع الواجبات وبقية التكاليف الشرعية؛ نظراً لكفرهم فلما أسلموا قبل أن يمتثلوا: نسخت من باب نسخ الشيء قبل أن يتمكن المرء من امتثاله، وهذا ليس ببعيد، كما نسخت الخمسين صلاة بخمس صلوات، أو نسخ أمر إبراهيم بذبح ابنه بالفداء، وستأتي مسألة: «النسخ قبل

التمكن من الامتثال أو الفعل» بالتفصيل في باب النسخ ـ إن شاء الله ـ.

فتبين لك من هذين الأمرين: أنه لا يبعد سقوط وجوب التكاليف الفرعية والواجبات عن الكافر بسبب الإسلام.

وكلام ابن قدامة ـ رحمه الله ـ يدل على أن فائدة كون الكفار مخاطبين بفروع الشريعة مقصورة على الآخرة دون الدنيا، أي: أنه لا يظهر أثر هذا التكليف إلاَّ في الآخرة.

غير أن شهاب الدين القرافي في «نفائس الأصول» والزركشي في «البحر المحيط» وغيرهما قد ذكروا أن تكليف الكفار يظهر أثره في الدنيا وهو الصحيح وذلك من وجوه:

الأول: ما ذكرناه فيما سبق وهو: أن الإسلام يكون في صدره إذا كان كثير الفساد والفسوق والفجور مضافاً إلى الكفر، فإذا علم أن الإسلام يجبُّ ذلك كله: كان ميله إلى الإسلام أشد.

الثاني: أن الكافر إذا نذر عبادة فإنه يلزمه القيام بهذا النذر إذا أسلم؛ بناء أن الكفار مخاطبون بفروع الإسلام.

وخالف بعضهم وقال: إنه لا يلزمه القيام بهذا النذر؛ بناء على أنهم غير مكلفين بالفروع.

الثالث: أن الكافر إذا طلق، أو أعتق وبقي عنده حتى أسلم: يلزمه ذلك؛ بناء على أن الكفار مخاطبون بالفروع.

وقال آخرون: لا يلزمه؛ بناء أن الكفار غير مخاطبين.

تنبيه: إذا قلنا أنهم مخاطبون بخطاب التكليف فهم مخاطبون بخطاب الوضع، ولا فرق بينهما: فجميع ما يلزم المسلم يلزم الكافر.

هذا وقد أفردتُ هذه المسألة ـ أعني تكليف الكفار بفروع الإسلام ـ بمصنف مستقل وضعت فيه كل ما يتصل به وأكثرت من الأمثلة الفقهية التي تدل على أن الخلاف في تكليف الكفار قد أثر في الفروع الفقهية، وسميته: «الإلمام في مسألة تكليف الكفار بفروع الإسلام» فإن كنت تطلب الاستزادة فارجع إليه ففيه ـ إن شاء الله ـ مرادك وبغيتك.

* * *

القسم الثاني

الشروط التي ترجع إلى نفس الفعل المكلَّف به

قوله: **(فصل: فأما الشروط المعتبرة للفعل المكلَّف به فثلاثة)**.

ش: **أقول**: لما فرغ من ذكر القسم الأول من شروط التكليف وهو: في شروط المكلَّف وهو: العقل وفهم الخطاب وما تفرع عنهما: شرع في ذكر شروط الفعل المكلف به؛ لأنه لا تكليف إلاَّ بفعل وهي قاعدة أصولية معروفة.

والمقصود بالفعل المكلف به هو: المحكوم به وهو: الفعل الذي تعلَّق خطاب الشارع به اقتضاء أو تخييراً.

والفعل يطلق على الأفعال التي أمر الله بها وطلب أداءها كالصلاة والصيام.

ويطلق على الفعل المنهي عنه وهو الذي طلب الشارع الكف عنه.

وليس كل فعل يصح أن يكلف بفعله، بل هناك شروط لصحة التكليف بالفعل، وهي ثلاثة:

* * *

الشرط الأول

قوله: (أحدها: أن يكون معلوماً للمأمور به؛ حتى يتصور قصده إليه، وأن يكون معلوماً كونه مأموراً به من جهة الله ـ تعالى ـ؛ حتى يتصور منه قصد الطاعة والامتثال، وهذا، يختص ما يجب به قصد الطاعة والتقرب).

ش: **أقول**: هذا هو الشرط الأول من شروط الفعل المكلَّف به، تقريره:

أن يعلم المأمور ـ وهو المكلف ـ بحقيقة هذا الفعل الذي كلف أن يعمله ويؤديه، وذلك من أجل أن يتصور هذا الفعل المأمور به؛ إذ لا يعقل التكليف بشيء مجهول الذات، فمثلاً: «الزكاة» يجب أن يعلم حقيقتها وطريقتها وشروطها وعلى من تجب، ولمن تجب وغير ذلك مما يتصل بها، كذلك الصلاة، كذلك الحج ونحو ذلك من التكاليف الشرعية، فإن المكلَّف لو لم يعلم حقيقة ما كُلِّف به من الأفعال لم يتوجه قصده إليه؛ لعدم تصور قصد ما لا يعلم حقيقته، وإذا لم يتوجه قصده إليه لم يصح وجوده منه؛ لأن توجه القصد إلى الفعل من لوازم إيجاده، فإذا انتفى اللازم ـ وهو القصد ـ: انتفى الملزوم وهو الإيجاد على الوجه الصحيح.

ثم إن أمره بفعل لم يعلم حقيقته هو: تكليف بما لا يطاق وهذا غير واقع شرعاً.

لذلك لا بدَّ من أن يعلم المكلَّف الفعل المكلَّف به.

ثم لا بد للمكلَّف أن يعلم أن هذا الفعل ـ الذي علم حقيقته ـ مأمور به من قبل الله ـ تعالى ـ فإذا علم ذلك: تصور منه قصد الطاعة والامتثال بفعله؛ لأن الطاعة: موافقة الأمر، والامتثال هو: جعل الأمر مثالاً يتبع مقتضاه.

لكن إذا لم يتصور من المكلف قصد الطاعة لله تعالى بهذا الفعل فلا

يكفي مجرد حصول الفعل منه من غير قصد ولا نية لامتثال أمر الله تعالى بفعله، وذلك لما أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود وأحمد عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «إنما الأعمال بالنيات».

والمقصود: أن ذات العمل الخالي عن النية موجود، ولكن لا يصح إلاَّ بالنية وقصد التقرب إلى الله به.

وهذا الشرط «أعني: أن يعلم كونه مأموراً به من جهة الله تعالى» يخص الذي يجب قصد الطاعة والتقرب فيه إلى الله ــ تعالى ــ مثل: الصلاة والحج والزكاة والصيام ونحو ذلك.

أما ما لا يجب قصد الطاعة فيه مثل: رد الغصوب، وتأدية الديون، ونحو ذلك: فهذا يكفي مجرد حصول الفعل منه، وهو نفس الرد ونفس التأدية.

* * *

الشرط الثاني

قوله: **(الثاني: أن يكون معدوماً، أما الموجود فلا يمكن إيجاده، فيستحيل الأمر به)**.

ش: **أقول**: الشرط الثاني من شروط الفعل المكلف به: أن يكون الفعل الذي طلب من المكلف فعله معدوماً أي: لم يوجد بعد، فمثلاً «يؤمر المسلم بصلاة الظهر قبل الزوال» فهنا صلاة الظهر فعل أمر المكلف بفعلها قبل وجودها، كذلك يؤمر الإنسان بخياطة ثوب معدوم. فهذا الأمر صحيح؛ لأن كلا من صلاة الظهر والثوب لم يوجد قبل الأمر.

أما ما هو موجود فيستحيل وقوعه من المكلف أي: لا يصح ولا يحسن الأمر بفعل الموجود، وهذا عند جمهور العلماء وهو الصحيح؛ لوجوه:

الأول: أنه قد وقع ووجد، وإيجاد الشيء الموجود تحصيل حاصل لا يرد به الشرع. فهو إذن مستحيل كاستحالة الجمع بين الضدين، وجعل الجسم في مكانين في وقت واحد، فإذا لم يجز ذلك: لم يحسن الأمر بإيجاد الموجود.

الوجه الثاني: أن الموجود قد خرج بوجوده عن كونه مأموراً به؛ لأنه لو لم يكن كذلك لكان لا يخرج عن كونه واجباً، لأن الوجوب من مقتضى الأمر، وهذا يوجب بقاء الفرائض على المكلفين بعد فعلهم لها على الوجه المأمور به، وفي بطلان ذلك دليل واضح على امتناع جواز الأمر بالموجود.

الوجه الثالث: أنه لا يحسن أن يؤمر من هو قائم بالقيام، ومن هو يكتب بالكتابة؛ وذلك لكون المأمور به موجوداً فكذلك هنا، أي: وجب أن يكون أمر الله تعالى محمولاً على ذلك فلا يحسن أمره بما هو موجود؛ حيث إنه إنما يخاطب بما هو متعارف عليه بين أهل اللغة.

وعدم صحة التكليف بفعل شيء موجود هو مذهب الجمهور.

وذهبت طائفة من المتكلمين إلى جواز الأمر بفعل شيء موجود، محتجين بقولهم: إنه لو لم يصح الأمر بالموجود لم يصح ذم الكافر على كفره ـ الذي هو فيه في الحال ـ ؛ لأنه لا يصح أمره بتركه لكون الأمر موجوداً.

ولوجب أن لا يكون المؤمن مأموراً بالإيمان؛ لأن ما وجد منه لا يصح الأمر به على هذه الصفة.

ويمكن أن يجاب عنه بأن الكافر إنما يستحق الذم على فعله من اعتقاد الكفر والبقاء عليه، فهذا ليس فيه دلالة على كونه مأموراً بما قد وجد منه.

* * *

الشرط الثالث

قوله: (الثالث: أن يكون ممكناً فإن كان محالاً كالجمع بين الضدين ونحوه لم يجز الأمر به).

ش: **أقول**: الشرط الثالث من شروط الفعل المكلف به: أن يكون ذلك الفعل المأمور به يمكن للمكلف أن يفعله، أي: يستطيع فعله ويقدر عليه.

واختلف العلماء في هذا الشرط وهو ما يعرف بمسألة: «التكليف بما لا يطاق» أو بمسألة: «التكليف بالمحال».

وقبل أن نفصِّل القول في خلاف العلماء في هذه المسألة، لا بد من أن تتنبه إلى أمور:

الأمر الأول: أن العلماء يطلقون كلمة «المحال» على معان، ومنها:

الأول: الذي لا يعقل على حال، وهو الممتنع لذاته مثل: الجمع بين الضدين وإعدام القديم ونحوه مما يمتنع تصوره فإنه لا يتعلق به قدرة مطلقاً.

الثاني: الذي لا يدخل تحت قدرة البشر مثل: خلق الجواهر والأعراض فإن هذا لا يقدر على فعله أي إنسان، وهو ــ قطعاً ــ يمكن بالنسبة لله تعالى.

الثالث: الذي لا يقدر عليه العباد عادة أي: لم تجر عادة بخلق القدرة على مثله للعبد ــ مع كونه جائزاً ــ مثل: المشي على الماء، والطيران في الهواء.

الرابع: الذي في امتثاله مشقة عظيمة كالتوبة بقتل النفس.

الأمر الثاني: أن الخلاف الذي ذكره ابن قدامة ــ هنا ــ جار في

المحال لذاته ــ فقط ــ أما المحال لغيره فيصح التكليف به إجماعاً.

ومما يدل على ذلك: تمثيله بالجمع بين الضدين ونحوه.

الأمر الثالث: أن ابن قدامة لم يفصل في الكلام عن هذه المسألة بين الجواز العقلي والوقوع الشرعي؛ جرياً على ما سار عليه الغزالي في «المستصفى»، والإمام الرازي في «المحصول»، وأبو يعلى في «العدة».

فجعل هؤلاء الخلاف في المسألة أمراً واحداً دون الفصل في الجواز العقلي أو الوقوع الشرعي، لذلك فإني بعد الانتهاء من بيان كلام ابن قدامة ــ رحمه الله ــ سأبين أن الخلاف قد جرى بين الأصوليين في الجواز العقلي، والوقوع الشرعي ــ إن شاء الله تعالى ــ.

ولنرجع إلى كلام ابن قدامة فنقول:

اختلف العلماء هل يجوز التكليف بما لا يطاق أو لا؟ على مذاهب:

المذهب الأول

لا يجوز التكليف بما لا يطاق، بل لا بد أن يكون الفعل يستطيع المكلف فعله، فإن كان محالاً كالجمع بين الضدين، وقلب الأجناس كقلب الحمار فرساً أو العكس، وإعدام القديم وإيجاد الموجود ونحو ذلك: فلا يجوز التكليف به.

ذهب إلى ذلك ابن قدامة ــ هنا ــ حيث إنه اشترط كون الفعل ممكناً ــ وذهب أيضاً إلى ذلك الغزالي في «المستصفى»، والمعتزلة، وأبو حامد الإسفرايني، وإمام الحرمين، وأبو بكر الصيرفي.

وستأتي أدلة هذا المذهب عند الانتهاء من ذكر المذهب الثاني وأدلته.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقال قومٌ: يجوز ذلك)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني في المسألة: أن تكليف ما لا يطاق جائز ولا مانع منه.

أي: يجوز تكليف ما لا يطاق مطلقاً.

ذهب إلى ذلك كثير من العلماء، واختاره الإمام الرازي، والقاضي أبو بكر الباقلاني، ونسب إلى أبي الحسن الأشعري، وهو مذهب الجمهور كما قال الزركشي في «البحر المحيط».

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني، وهم القائلون: يجوز تكليف ما لا يطاق بأدلة هي:

* * *

الدليل الأول

قوله: **(بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦] والمحال لا يسأل دفعه)**.

ش: **أقول**: هذا هو الدليل الأول ــ من أدلة المجوزين لتكليف ما لا يطاق ــ وهو من النقل.

وجه الدلالة منه: أن هؤلاء السائلين سألوا الله دفع ما لا يطيقون، ولو لم يكن تكليف ما لا يطاق جائزاً لما سألوا دفعه ولا أقرهم عليه، فلما سألوه وأقرهم على ذلك: دل على جوازه، وهو المطلوب.

أو تقول ــ في وجه الاستدلال من الآية ــ بعبارة أخرى: إنهم سألوا

دفع التكليف بما لا يطاق، ولو كان ذلك ممتنعاً: لكان مندفعاً بنفسه ولم يكن إلى سؤال دفعه عنهم حاجة.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (ولأن الله تعالى علم أن أبا جَهْل لا يؤمِن وقد أمَره بالإيمان وكلفه إياه).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من أدلة القائلين بجواز تكليف ما لا يطاق ــ من الواقع وهو: أن الله عز وجل كلف أبا جهل بالإيمان وأمره به، ومن الإيمان: تصديق الله تعالى في كل ما أخبر عنه، ومما أخبر الله عن أبي جهل أنه لا يؤمن فقد صار مكلفاً بأنه لا يؤمن ومكلفاً بأنه يؤمن، وهذا هو التكليف بالجمع بين الضدين فجاز تكليف ما لا يطاق وهو المطلوب.

تنبيه: ليس تمثيل ابن قدامة بأبي جهل لخصوصه، بل يجوز أن يمثل للمسألة بكل كافر كان في عهده ﷺ ومات على كفره، لذلك تجد بعض الأصوليين يذكر أبا جهل وبعضهم يذكر أبا لهب حيث قال بعضهم: إن أبا لهب قد كلفه الله عز وجل بالإيمان بجملة الشريعة ومن جملتها أنه لا يؤمن؛ لأنه حكم عليه بتب اليدين وصلي النار في قوله: ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ۝١ مَآ أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُۥ وَمَا كَسَبَ ۝٢ سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ۝٣﴾ [المسد: ١ ــ ٣]، وذلك مؤذن بأنه لا يؤمن، فبان: أن الله كلفه بأنه يؤمن بأنه لا يؤمن. وبعض الأصوليين يمثل بالكافر مطلقاً ومات على كفره.

فائدة: أبو جهل هو عمرو بن هشام بن المغيرة المخزومي القرشي، كان من أشد الناس عداوة للنبي ﷺ، وكان يدعى بأبي الحكم، فسماه

المسلمون بأبـي جهل، قتل في غزوة بدر الكبرى مع المشركين في السنة الثانية للهجرة.

* * *

الدليل الثالث

قوله: (ولأن تكليف المحال لا يستحيل لصيغته؛ إذ ليس يستحيل أن يقول: «كونوا قردة» «كونوا حجارة» وإن أُحيل طلبُ المستحيل للمفسدة ومناقضة الحكمة: فإن بناءَ الأمور على ذلك في حق الله ـ تعالى ـ محال؛ إذ لا يقبح منه شيء، ولا يجب عليه الأصلح. ثم الخلاف فيه وفي العباد واحد: فالسَّفه من المخلوق ممكنٌ فلا يستحيل ذلك أيضاً).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ من أدلة المجوزين لتكليف ما لا يطاق ـ هو قولهم: لو استحال تكليف ما لا يطاق لاستحال إما لصيغته، أو لمفسدة تتعلق به، أو لكونه يناقض الحكمة.

والأول ـ وهو أن تكليف ما لا يطاق يستحيل لصيغته ـ باطل؛ لأن تكليف المحال لا يستحيل لصيغته حيث لا يستحيل أن يقول: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ ﴿٦٥﴾﴾ [البقرة: ٦٥]، ولا يستحيل أن يقول: ﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ﴿٥٠﴾﴾ [الإسراء: ٥٠]، ولا يستحيل أن يقول لشخص زمن لا يستطيع الحركة: «طر في الهواء».

والثاني والثالث ـ وهو: أن تكليف ما لا يطاق يستحيل لمفسدة أو لكونه يناقض الحكمة ـ باطلان ـ أيضاً ـ وذلك لأن بناء الأمور على ذلك في حق الله تعالى محال؛ حيث لا يقبح منه سبحانه شيء، ولا يجب عليه الأصلح.

ثم لا بدَّ أن تعلم أن الخلاف في ذلك وفي العباد واحد، والفساد

والسفه من المخلوقين ممكن لا استحالة فيه، فثبت المطلوب وهو: عدم امتناع تكليف ما لا يطاق مطلقاً.

تنبيه: اقتصر ابن قدامة ــ رحمه الله ــ على ما سبق من الأدلة للمجوزين لتكليف ما لا يطاق.

ومما استُدلَّ به على جواز تكليف ما لا يطاق ــ أيضاً ــ قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ ۝٤٢﴾ [القلم: ٤٢].

وجه الاستدلال: أن هذا تكليف بالسجود مع عدم الاستطاعة، وهو يثبت المطلوب.

والإمام الرازي ــ رحمه الله ــ أطال في ذكر أدلة القائلين بجواز تكليف ما لا يطاق وذلك في «المحصول» فارجع إليه إن شئت.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: (ووجه استحالته).

ش: **أقول:** لما فرغ من ذكر أدلة القائلين بأن تكليف ما لا يطاق جائز: شرع في أدلة القائلين بأن تكليف ما لا يطاق لا يجوز ــ وهو الذي يرجحه ويختاره ــ فقال: «ووجه استحالته» أي: أدلة كون تكليف ما لا يطاق مستحيلاً، وممتنع، وغير جائز ما يلي:

* * *

الدليل الأول

قوله: (قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] و ﴿لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [الأنعام: ١٥٢]).

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ للمانعين من تكليف ما لا يطاق من النقل ــ هاتان الآيتان.

وجه الاستدلال منهما: أن هاتين الآيتين دلتا على اشتراط القدرة من المكلف فيما يكلف به من الأعمال. وهذا يثبت المطلوب وهو: أن تكليف ما لا يطاق غير جائز.

قال القرطبي في «تفسيره»: «هذا خبر جزم نص الله تعالى على أنه لا يكلف العباد من وقت نزول الآية عبادة من أعمال القلب أو الجوارح إلَّا وهي في وسع المكلف وفي مقتضى إدراكه وبهذا انكشفت الكربة من المسلمين في تأولهم أمر الخواطر».

ورد في سبب نزول قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]: أن الله تعالى لما أنزل قوله: ﴿وَإِن تُبْدُوا۟ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٤] اشتد ذلك على الصحابة رضوان الله عليهم وقالوا: «لا نطيقها»، فلما فعلوا ذلك نسخها الله تعالى فأنزل الله قوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

* * *

الدليل الثاني

قوله: (ولأن الأمر استدعاء وطلب، والطلب يستدعي مطلوباً، وينبغي أن يكون مفهوماً بالاتفاق ولو قال: «أبجد هوَّز»: لم يكن ذلك تكليفاً؛ لعدم عقْل معناه، ولو عَلِمَه الآمر دون المأمور: لم يكن تكليفاً؛ إذ التكليفُ الخطابُ بما فيه كُلْفة، وما لا يفهمه المخاطب ليس بخطاب، وإنما اشترط فهمُه؛ ليتصور منه الطاعة إذ كان الأمر استدعاء الطاعةِ، فإن لم يكن استدعاء: لم يكن أمراً، والمحال لا يتصور الطاعة فيه، فلا يتصور استدعاؤها كما يستحيل من العاقل طلبُ الخياطة من الشجرة).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من أدلة القائلين بعدم جواز تكليف ما لا يطاق ـ قالوا فيه: إن معنى التكليف هو: طلب ما فيه كلفة ومشقة ـ كما سبق أن ذكرناه في تعريف التكليف هناك ـ.

والطلب يستدعي مطلوباً لا بد من فعله، وهذا المطلوب فعله اتفق العلماء على أنه ينبغي أن يفهمه المكلف، ويعلمه: فلو قال المخاطب ـ بكسر الطاء ـ ـ مثلاً ـ «أبجد هوز» أو «ديز» لم يكن ذلك تكليفاً بشيء؛ وذلك لأنه لا يعقل معناه ولا يفهم المراد منه فهو لفظ مهمل.

وكذلك لو علم الآمر معناه والمراد منه ولكن المأمور لم يفهم منه شيئاً ولم يدرك معناه: لم يكن ذلك تكليفاً ـ أيضاً ـ؛ لأن ما لا يفهمه المخاطب ـ بفتح الطاء ـ ليس بخطاب، فلا بد من أن يفهم المخاطب الخطاب.

وإنما اشترطنا في المخاطب ـ بفتح الطاء ـ فهم الخطاب؛ ليتصور منه الطاعة؛ لأن الأمر هو: استدعاء واقتضاء الطاعة ـ وهذا هو الغرض والمقصود من الأمر ـ فإن لم تكن الصيغة فيها استدعاء: لم تكن أمراً، وإذا لم يكن في الفعل طاعة: لم يكن اقتضاء الطاعة متصوراً ومعقولاً.

إذا علمت ذلك فاعلم أن المحال ـ وهو ما لا يطيقه المكلف لا تتصور فيه الطاعة فلا يتصور استدعاء وطلب المحال من المكلف؛ قياساً على أنه يستحيل من العاقل أن يطلب من الشجرة أن تخيط له ثوباً.

فكما أنه يستحيل أن يطلب العاقل من الشجرة الخياطة؛ لعدم تصور الطاعة منها، فكذلك يستحيل طلب المحال من المكلف ـ وهو: الذي لا يستطيع أن يفعله ـ لعدم تصور الطاعة في ذلك، والله أعلم.

* * *

الدليل الثالث

قوله: **(ولأن الأشياء لها وجود في الأذهان قبل وجودها في الأعيان، وإنما يتوجَّه إليه الأمر بعد حصوله في العقل، والمستحيل لا وجود له في العقل فيمتنع طلبه).**

ش: **أقول**: الدليل الثالث ــ للمانعين من تكليف ما لا يطاق ــ قالوا فيه: إن الأشياء لها وجود في الأذهان ــ أي: في العقل ــ أولاً. ثم توجد تلك الأشياء في الأعيان ــ وهي الامتثال والطاعة، أي: تكون معاينة ومشاهدة ــ ويتوجه الأمر بعد ما يوجد في العقل ويحصل فيه. والمستحيل ــ وهو ما لا يطاق ــ لا يوجد في العقل ــ أي غير معقول، فإحداث القديم وقلب الأجناس وسواد الأبيض وغيرها من أمثلة المستحيلات غير داخل في العقل ــ أي: غير معقولة، فلا توجد في العقل أصلاً حتى يطلب امتثالها، وبناء عليه: يمتنع طلبه، فيثبت المطلوب وهو: امتناع طلب ما لا يطاق من المكلف، وعليه: لا يجوز تكليف ما لا يطاق.

* * *

الدليل الرابع

قوله: **(ولأننا اشترطنا: أن يكون معدوماً في الأعيان؛ ليتصوَّر الطاعة فيه فلذلك يُشترط: أن يكون موجوداً في الأذهانِ؛ ليتصوَّر إيجاده على وِفْقه).**

ش: **أقول**: الدليل الرابع ــ من أدلة المانعين لجواز تكليف ما لا يطاق ــ قالوا فيه: إننا ذكرنا في الشرط الثاني من شروط الفعل المكلف به: أن يكون الفعل المكلف به غير موجود وغير معاين وغير واقع، وذلك من أجل أن يوجده المكلف. ولكن لا بدَّ أن يكون موجوداً في الأذهان ــ

أي: يتصور في العقل إيجاده في الأعيان على وفق وجوده في الأذهان، فيكون إيجاده في الأعيان طاعة وامتثالاً.

ولكن المستحيل لا يمكن أن يتصوره في الذهن لذلك لا يمكن أن يتصوره واقعاً في الأعيان، وبالتالي لا يمكن أن يطلبه الشارع، وثبت بذلك المطلوب وهو: عدم جواز تكليف ما لا يطاق.

* * *

الدليل الخامس

قوله: (ولأنَّنا اشترطنا للتكليف: كونُه معلوماً ومعدوماً، وكون المكلَّف عاقلاً فهماً؛ لاستحالة الامتثال بدونهما ، فكون الشيء ممكناً في نفسه أولى أن يكون شرطاً).

ش: **أقول**: الدليل الخامس ــ للمانعين من تكليف ما لا يطاق ــ قالوا فيه: إننا ذكرنا فيما سبق أنه يشترط في التكليف ما يلي:

أولاً: أن يعلم المكلف بحقيقة الفعل المكلف به؛ حتى يتصوره فيمتثله، فيكون مطيعاً بذلك إن قصد طاعة الله به.

ثانياً: أن يكون ذلك الفعل غير موجود، بل معدوم؛ لأن إيجاد الموجود تحصيل حاصل فلا ترد به الشريعة، والغرض: الطاعة بإيجاد ذلك الفعل.

ثالثاً: أن يكون المكلف ــ وهو المأمور بإيقاع ذلك الفعل ــ عاقلاً فاهماً للخطاب.

إذا عرفت هذا فلا بدَّ أن تعلم أنه لا يمكن لأي شخص أن يمتثل الأمر بفعل المأمور به ويكون صحيحاً إلَّا بتوفر تلك الشروط الثلاثة فيه.

فإذا كانت تلك الأمور الثلاثة تشترط في التكليف فإن اشتراط كون الشيء المأمور بفعله ممكناً ويستطاع فعله أولى أن يكون شرطاً من تلك الشروط السابقة الذكر.

أي: أن اشتراط أن يكون الفعل ممكناً ــ أي يستطيع المكلف فعله ــ أولى أن يكون شرطاً في التكليف من اشتراط كون المكلف عاقلاً فاهماً، وأولى من اشتراط كون الفعل المأمور بفعله معلوماً ومعدوماً؛ وذلك لأن الفعل المكلف به ممكن إيقاعه من غير الفاهم، وممكن إيقاعه من غير العاقل، وممكن إيجاده مرة أخرى أو يوقع ما يماثله، ولكن يستحيل أن يوقع المكلف المحال، فكيف يطلب من المكلف إيقاعه؟!

الحاصل: أن اشتراط كون الشيء المأمور بفعله ممكناً ومستطاعاً بالنسبة للمكلف أولى من اشتراط تلك الشروط التي يمكن إيقاع المأمور بفعله من غير استحالة، فثبت المطلوب وهو: أنه ما دام أن المحال يستحيل أن يقع فلا يمكن أن يؤمر المكلف بإيقاعه، فثبت: أن تكليف ما لا يطاق لا يجوز.

هذا ما ذكره ابن قدامة ــ رحمه الله ــ من الأدلة على أن تكليف ما لا يطاق غير جائز.

ولقد استدل بعض الأصوليين بأكثر من ذلك وأوضح منه:

من ذلك: قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨].

وجه الاستدلال: أن التكليف بما لا يطاق فيه حرج واضح للمكلفين، والله عز وجل ــ هنا ــ نفى أن يكلف أي إنسان بشيء فيه حرج عليه.

قال الرازي في «المحصول»: «وأي حرج فوق التكليف بما لا يطاق».

وقال الآمدي في «الإحكام»: «ولا حرج أشد من التكليف بما لا يطاق».

ومن الأدلة النقلية على أن تكليف ما لا يطاق لا يجوز ـ أيضاً ـ: ما أخرجه الإمام البخاري ومسلم والنسائي وابن ماجه عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ أن النبي ﷺ قال: «دعوني ما تركتكم إنما أهلك من كان قبلكم بسؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم».

وجه الاستدلال: أن الناس إنما كلفوا فيما استطاعوا من الفعل، فثبت: أن تكليف ما لا يطاق لا يجوز.

تنبيه: لعلك لاحظت من خلال تدبرك لأدلة القائلين بأنه لا يجوز تكليف ما لا يطاق من أهل السنة والجماعة والأشاعرة: أنه ليس مأخذهم هو أنه قبيح عقلاً ـ كما صار إليه المعتزلة لما منعوا جواز تكليف ما لا يطاق، بل مأخذ غير المعتزلة: أن الفعل والترك لا يصحان من العاجز عن أن يوقعهما.

* * *

الأجوبة عن أدلة القائلين بجواز تكليف ما لا يطاق

الجواب عن الدليل الأول

قوله: (وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، فقد قيل: المراد به: ما يثقل ويشق بحيث يكاد يفضي إلى إهلاكه كقوله: ﴿ٱقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ أَوِ ٱخْرُجُوا۟ مِن دِيَٰرِكُم﴾ [النساء: ٦٦]، وكذلك قال النبي ﷺ في المماليك: «لا تكلفوهم ما لا يطيقون»).

ش: **أقول**: لقد استدل القائلون بجواز تكليف ما لا يطاق بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، على زعمهم، وقد سبق ذكر وجه استدلالهم بها.

وهذا الاستدلال ضعيف؛ لأنه قيل ــ من ضمن الأقوال التي قيلت في الآية ــ: إن المراد بالشيء الذي لا يطاق ــ هنا ــ هو: ما يشق ويثقل على الإنسان الذي يكاد يفضي إلى هلاكه؛ لأن من أتعب بالتكاليف بأعمال شديدة تكاد تفضي إلى إهلاكه؛ نظراً لشدتها.

كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ ٱقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ أَوِ ٱخْرُجُوا۟ مِن دِيَٰرِكُم﴾ [النساء: ٦٦]، فهذا تكليف قد أدى إلى الهلاك، فهؤلاء يسألون الله ــ تعالى ــ أن لا يكلفهم مثل ذلك.

كذلك ما أخرجه الإمام مسلم ومالك وأحمد عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال ــ في المملوك ــ: «للمملوك طعامه وكسوته ولا يكلف من العمل إلاَّ ما يطيق» فنهى رسول الله ﷺ عن تكليف العبد المملوك إلاَّ بالشيء الذي يستطيع الدوام عليه، أما أن يشدد عليه بحيث يؤدي إلى إهلاكه فقد نهى عنه.

يؤيد ذلك ما أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي عن أبي ذر الغفاري أن النبي ﷺ قال ــ في المماليك ــ: «لا تكلفوهم ما يغلبهم، فإن كلفتموهم فأعينوهم».

فنهى رسول الله ﷺ عن تكليف المملوك ما لا يطيق بحيث يؤدي إلى هلاكه.

فقوله: «لا تكلفوهم» من التكليف وهو تحميل الشخص شيئاً معه كلفة كما قاله المناوي في فيض القدير، وقيل: هو الأمر بما يشق، أي: لا يكلف

من العمل ما يغلبه، أي: يعجز عنه وتصير قدرته فيه مغلوبة بعجزه عنه؛ لعظمه أو لصعوبته فيحرم ذلك.

الحاصل: أن المعنى في تلك النصوص واحد وهو: الأمر بعدم التكليف من الأعمال ما يشق عليهم بحيث يكاد يفضي إلى الهلاك.

فعلى هذا أمكن تأويلها بالحمل على سؤال دفع ما فيه مشقة على النفس بحيث يؤدي إلى هلاكها، وهذا متعارف عليه في اللغة فيقول الشخص لما يشق عليه: «لا أطيقه».

ويمكن أن يضاف إلى الجواب عن استدلالهم بتلك الآية بأن يقال: سلّمنا إرادة دفع ما لا يطاق لكنه معارض بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، وأي حرج فوق التكليف بما لا يطاق.

فإن هاتين الآيتين صريحتان في عدم جواز التكليف بما لا يطاق، أما الآية التي ذكرتموها وهي: ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، فهي ليست صريحة في جواز تكليف ما لا يطاق؛ وذلك لأنه يحتمل أن المراد بها ما قلناه فيما سبق، ويحتمل: أن سؤال دفع ما لا يطاق حكاية حال الداعين ولا حجة فيه، ويحتمل غير ذلك.

ومعلوم أن الصريح يقدم على غير الصريح، والله أعلم.

فائدة: قال قتادة ــ رحمه الله ــ في معنى قوله تعالى: ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦]: لا تشدد علينا كما شددت على من كان قبلنا، وهذا ما أشار إليه ابن قدامة ــ رحمه الله ــ في الجواب عن الآية السابقة.

واختلف في المراد بالآية على أقوال ذكرها الماوردي في «تفسيره»، والقرطبي في «تفسيره» أيضاً لعلك ترجع إليهما إن أردت الاستزادة.

* * *

الجواب عن الدليل الثالث

قوله: (وقوله: «كونوا قردة» تكوين إظهاراً للقدرة، و «كونوا حجارة» تعجيز، وليس شيء من ذلك أمراً).

ش: **أقول**: هذا هو الجواب عن الدليل الثالث من أدلة القائلين بجواز تكليف ما لا يطاق.

وابن قدامة ــ هنا ــ قدم الجواب عن الدليل الثالث على الجواب عن الدليل الثاني، والأولى ــ كما تعلم ــ أن يأتي بالجواب عن الدليل الثاني ثم الجواب عن الدليل الثالث؛ نظراً للمحافظة على الترتيب والتنظيم. ولكن ما دام أنه فعل ذلك يلزمنا اتباعه على طريقته، فنقول في تقرير جوابه:

إنكم قلتم: «إن تكليف ما لا يطاق لا يستحيل من جهة صيغته ولا لمفسدة تنشأ عنه؛ لأنه يجوز ورود صيغته، قال تعالى في ذلك: ﴿ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ ﴿٦٥﴾ ﴾ [البقرة: ٦٥]، وقال سبحانه: ﴿ ۞ قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ﴿٥٠﴾ ﴾ [الإسراء: ٥٠]، وقال جلَّ شأنه: ﴿ كُن فَيَكُونُ ﴾ [الأنعام: ٧٣]، فهذه الأوامر ظاهرها أنها مخاطبة للمكلفين بأن يكونوا قردة أو حجارة أو أي شيء، وهذا لا يستطيع المكلف أن يفعله، فهذا تكليف ما لا يطاق»، هذا قولكم ــ هناك ــ .

ولكن يجب أن تتنبهوا إلى شيء مهم قد فاتكم، وهو: أنه ليس في ذلك أمر؛ حيث إن تلك الأوامر ليست حقيقية، وليس فيها مطالب.

بل المراد من قوله تعالى: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ ۝٦٥﴾ [البقرة: ٦٥]: التكوين من أجل إظهار القدرة لله تعالى، وقيل: إن هذا للسخرية منهم.

والمراد من قوله تعالى: ﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ۝٥٠﴾ [الإسراء: ٥٠]: التعجيز؛ حيث أراد الله سبحانه وتعالى أن يظهر قدرته عليهم، وأن يعجزهم.

والمراد من قوله تعالى: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ [الأنعام: ٧٣]: إظهار القدرة عليهم، لا بمعنى أنه طلب من المعدوم بأن يكوِّن نفسه.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

قوله: **(وتكليف أبي جهل الإيمان غير محال؛ فإن الأدلة منصوبة، والعقل حاضر، وآلته تامة؛ ولكن علم الله ـ تعالى ـ منه أنه يترك ما يقدر عليه؛ حسداً وعناداً، والعلم يتبع المعلوم ولا يغيره، وكذلك نقول: الله قادر على أن يقيم القيامة في وقتنا وإن أخبر أنه لا يقيمها الآن، وخلاف خبره محال، لكن استحالته لا ترجع إلى نفس الشيء فلا تؤثِّر فيه)**.

ش: **أقول**: لما فرغ ابن قدامة من الجواب عن الدليل الثالث رجع وأجاب عن الدليل الثاني من أدلة القائلين بجواز تكليف ما لا يطاق: حيث قالوا فيه: إن الله علم أن أبا جهل لا يؤمن ومع ذلك فقد أمره بالإيمان، وهذا تكليف ما لا يطاق.

يمكن أن يجاب عنه بأن هذا الدليل ضعيف؛ لأن أبا جهل كلف وأمر بالإيمان بالتوحيد والرسالة وهذا التكليف غير مستحيل لأمور ثلاثة:

الأول: أن الأدلة النقلية والعقلية على صدق ما جاء به النبي ﷺ منصوبة وموجودة وظاهرة لا لبس فيها.

الثاني: أن أبا جهل له عقل حاضر، وفهم للخطاب.

الثالث: أن أبا جهل يستطيع أن يفعل ما كلف به من غير أن يضيق عليه أحد فهو من رؤساء الكفار.

وهذه الأمور الثلاثة جعلت تكليف أبي جهل ليس مستحيلاً، وممكن أن يؤمن، لكن علم الله سبحانه وتعالى في علمه الأزلي أن يترك أبو جهل ما يقدر عليه، وهو: «ما كُلِّف به من الإيمان» وذلك حسداً للرسول ﷺ ــ حيث اختاره الله سبحانه للنبوة دون غيره من أكابر الكفار ــ وعناداً للمكابرة الموجودة عنده.

وإذا علم الله سبحانه أنه لا يؤمن؛ لهذا الأمر ــ وهو الحسد والعناد ــ : صار عدم إيمانه معلوماً فلن يؤمن أبداً؛ لأن العلم يتبع المعلوم المقرر، ولا يمكن أن يغيره بأي حال.

مما يدل على ذلك: أن الله تعالى قادر على أن يقيم القيامة في وقتنا هذا وإن أخبر أنه لا يقيمها الآن ــ حيث جعل لها علامات ــ ويترك إقامتها مع القدرة على ذلك وخلاف خبره سبحانه مستحيل؛ لأنه يصير كذباً.

ولكن هذه الاستحالة لا ترجع إلى نفس الشيء؛ بل مستحيل لغيره، فلا يؤثر فيه.

أما قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ ۝٤٢﴾ [القلم: ٤٢]، حيث استُدل به على أن تكليف ما لا يطاق جائز فيمكن أن يقال ــ في الجواب عنه ــ : إن هذا لا يصح أن يحتج به على ما نحن فيه، وإنما يصح الاحتجاج به أن لو أمكن أن يكون الدعاء في الآخرة بمعنى التكليف، وليس كذلك ــ كما قال الآمدي في «الإحكام»؛ للإجماع على أن الدار الآخرة إنما هي دار مجازاة، لا دار تكليف.

تنبيه: ابن قدامة ــ رحمه الله ــ في «الروضة» بحث المسألة على أنها في أمر واحد دون الفصل بين الجواز العقلي والوقوع الشرعي كما فعل بعض الأصوليين ــ وقد سبقت الإشارة إلى ذلك ــ .

والحق: أن يقال في المسألة: إن العلماء اختلفوا في جواز تكليف ما لا يطاق عقلاً، واختلفوا في وقوعه شرعاً فأقول ــ في بيان الخلافين ــ باختصار.

أما تكليف ما لا يطاق عقلاً فقد اختُلِف فيه بين العلماء على مذاهب:

المذهب الأول: أن تكليف ما لا يطاق يجوز عقلاً مطلقاً وهذا مذهب الجمهور من الأصوليين.

والمراد من ذلك: أنه يجوز من الله ــ تعالى ــ الأمر بالمحال لذاته، لا بمعنى أنه يتصور الطاعة منا في ذلك، بل بمعنى: أنه يجوز من الله ــ تعالى ــ أن يأمر بأمر نعجز عنه قطعاً. .

المذهب الثاني: أن تكليف ما لا يطاق لا يجوز عقلاً مطلقاً.

وهذا مذهب المعتزلة والغزالي، وهو الذي يميل إليه ابن قدامة ــ هنا ــ واختاره أبو حامد الإسفراييني وإمام الحرمين.

المذهب الثالث: التفريق بين أن يكون المحال محالاً لذاته أو محالاً لغيره فالمحال لذاته لا يجوز أن يكلف به عقلاً، والمحال لغيره، يجوز أن يكلف به عقلاً. وهذا مذهب معتزلة بغداد، والآمدي.

واختلف أصحاب المذهب الأول ــ وهم القائلون بأنه جائز عقلاً في وقوع تكليف ما لا يطاق شرعاً على مذهبين:

المذهب الأول: أن تكليف ما لا يطاق غير واقع.

وهو مذهب الجمهور، وحكى الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني الإجماع في ذلك، وحكاه أيضاً القرطبي.

واحتج هؤلاء بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

المذهب الثاني: أن تكليف ما لا يطاق واقع.

وهو مذهب كثير من المتكلمين.

واحتج للوقوع الشرعي بأن الله تعالى أمر أبا جهل أن يؤمن به في جميع ما يخبرعنه ومما أخبر عنه أنه لا يؤمن، فقد أمره بأنه يؤمن وأمره بأنه لا يؤمن وهذا جمع بين النقيضين.

سؤال: ما الفرق بين التكليف بالمحال وتكليف المحال؟

جوابه: الفرق بينهما: أن التكليف بالمحال يرجع إلى خلل في المأمور به، وهو ما اختلف فيه العلماء في المسألة السابقة.

أما التكليف المحال فإنه يرجع الخلل فيه إلى المأمور نفسه، وذلك كتكليف الميت والجماد والبهائم ونحو ذلك فلا يصح هذا التكليف بالإجماع. قال ذلك القاضي أبو بكر الباقلاني، وإمام الحرمين في «التلخيص».

تنبيه: والخلاف في هذه المسألة لا ثمرة ولا أثر له في الفروع.

* * *

المقتضي بالتكليف

قوله: **(فصل: والمقتضي بالتكليف: «فعل» أو «كف»: فالفعل كالصلاة، والكف كالصوم، وترك الزنا والشرب)**.

ش: **أقول**: هذه المسألة جعلها بعض الأصوليين شرطاً من شروط المكلف به، والبعض الآخر جعلها في تنويع المكلف به.

إذا علمت ذلك فاعلم أن متعلق التكليف هو الأمر والنهي، وكلاهما لا يكون إلاَّ فعلاً، فلا يكلف إلاَّ بفعل، ولا يطلب من المكلف إلاَّ فعل.

والتكليف في الأمر ظاهر؛ لأن مقتضاه إيجاد الفعل المأمور به كالصلاة والزكاة والحج ونحوها.

والتكليف في النهي تكليفٌ بفعل عند أكثر الأصوليين: فالمكلف به في النهي: كف النفس عن الفعل، لا نفي الفعل؛ حيث إن كف النفس عن المنهي عنه فعل، فمثلاً: الأمر بالصوم أمر بكف النفس عن الفطر والكف فعل الإنسان داخل تحت كسبه يؤجر عليه ويعاقب على تركه، وكذلك المقتضى بالنهي عن الزنا والسرقة والشرب: التلبس بضد من أضداده وهو الترك، فيكون الترك داخلاً تحت كسبه مثاباً عليه، فالترك في الحقيقة فعل؛ لأنه ضد الحال التي هو عليها.

* * *

موقف بعض المعتزلة من ذلك

قوله: (**وقيل: لا يقتضى الكف إلاَّ أن يتناول التلبس بضدٍ من أضداده فيثاب على ذلك، لا على الترك؛ لأن «لا تفعل» ليس بشيء، ولا يتعلق به قدرة؛ إذ لا تتعلق القدرة إلاَّ بشيء**).

ش: **أقول**: إن بعض المعتزلة ــ ومنهم أبو هاشم ــ وافقوا جمهور الأصوليين في أن التكليف في الأمر هو تكليف بفعل؛ لأنه ظاهر في ذلك ــ كما قلنا فيما سبق ــ .

لكنهم خالفوهم في التكليف في النهي وقالوا: إنه ليس تكليفاً بفعل؛ لأن النهي عن الشيء معناه: طلب تركه، والترك نفي محض لا يدخل تحت التكليف ولا يدخل تحت كسب العبد فلا يثاب عليه، فلا يسمَّى الكف عن الفعل فعلاً إلاَّ أن يتناول التلبس بضد من أضداده، فإذا كان الأمر كذلك: فإنه يثاب على ذلك الضد المتلبِّس به، لا على مجرد الترك والكف فقط.

وعلَّلوا مذهبهم هذا بقولهم ـ أيضاً ـ إن صيغة «لا تفعل» عدم محض، وليس بشيء، وما ليس بشيء لا يكون من كسب العبد، ولا تتعلق به قدرة؛ حيث لا تتعلق القدرة إلاَّ بشيء معيَّن.

* * *

القول الصحيح في المسألة

قوله: **(والصحيح: أن الأمر فيه مستقيم: فإن الكفَّ في الصوم مقصود، ولذلك تشترط النية فيه. والزنا والشرب نهى عن فعلهما فيعاقب على الفعل، ومن لم يصدر منه ذلك: لا يثاب ولا يعاقب إلاَّ إذا قصد كفَّ الشهوة عنه مع التمكن: فهو مثاب على فعله ولا يبعد أن يقصد أن لا يتلبس بالفواحش، وإن لم يكن يقصد أن يتلبس بضدها)**.

ش: **أقول**: هذا هو ما ذهب إليه ابن قدامة ـ رحمه الله ـ في المسألة حيث ذكر أن المسألة ليست على إطلاقها، بل تحتاج إلى تفصيل وهو:

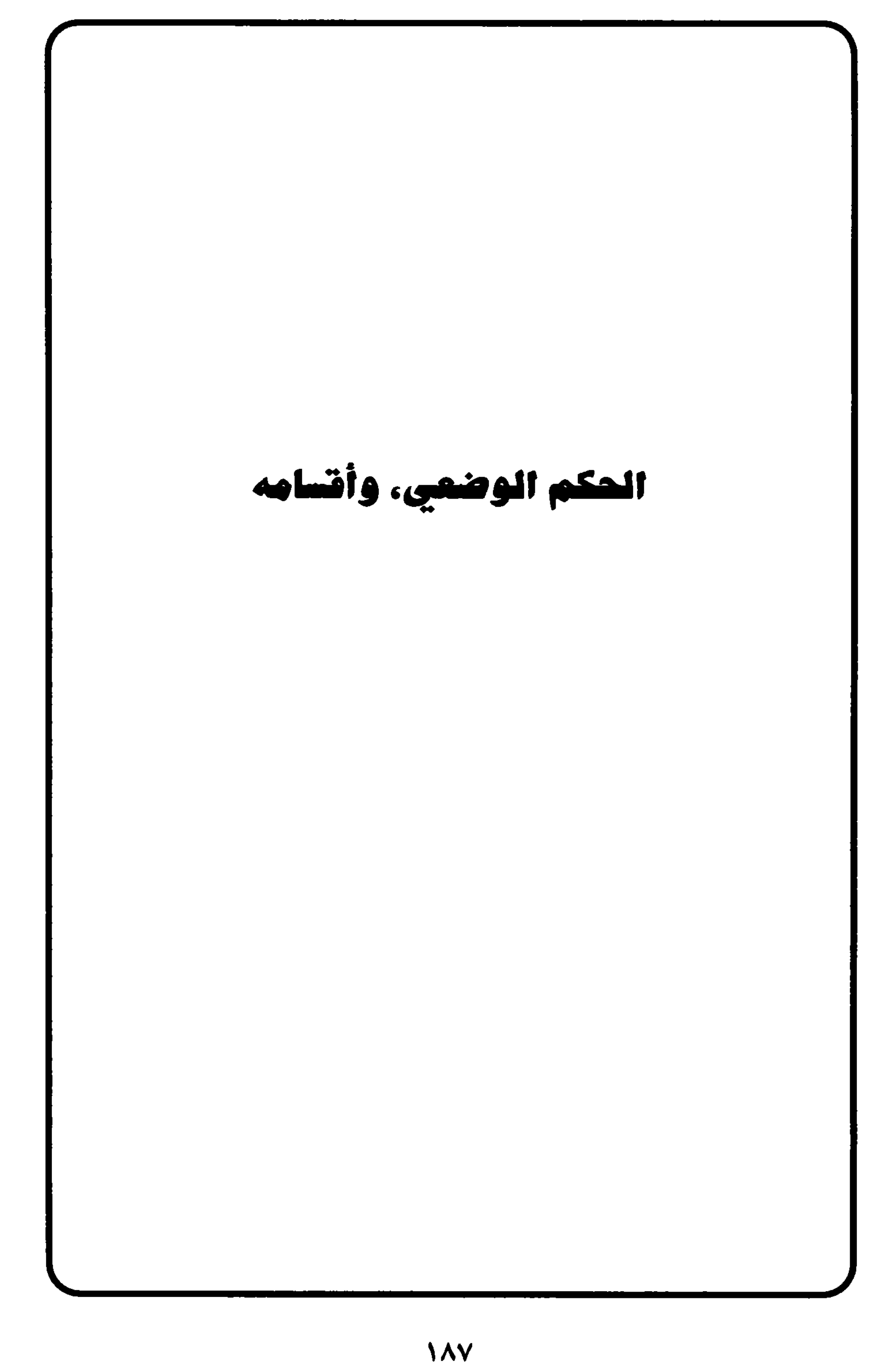
أن الصوم الكف فيه مقصود ولذلك تشترط النية فيه فيثاب على ذلك الكف وترك الفطر.

أما الزنا وشرب الخمر فإن الشارع قد نهى عن فعلهما، وهذا يقتضي أن فاعلهما ـ وهما الزاني وشارب الخمر ـ يعاقبان.

أما من لم يزنِ ولم يشرب فلا يعاقب ولا يثاب إلاَّ في حالة قصده كف الشهوة عنه وهو يستطيع أن يفعلهما ومع ذلك منع نفسه عن الزنا وشرب الخمر، فهذا مثاب على ذلك الترك والكف ومنع نفسه عنهما.

ولا يستبعد أن يكون مقصود الشارع في قوله: «لا تفعل»: أن لا يتلبَّس بالفواحش ولا تصدر منه، وليس مقصده طلب التلبس بأضداد تلك الفواحش، والله أعلم.

• • •



الحكم الوضعي، وأقسامه

الحكم الوضعي

قوله: **(الضرب الثاني من الأحكام: ما يتلقَّى من خطاب الوضع والإخبار).**

ش: **أقول:** سبق أن ذكرنا أن الحكم الشرعي هو: خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع.

وبينا أن الحكم الشرعي قسمان، أو ضربان:

حكم تكليفي.

وحكم وضعي.

أما الحكم التكليفي، فهو: خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير، وهو ينقسم إلى خمسة أقسام: «الواجب»، و «المندوب»، و «المباح»، و «المكروه»، و «الحرام».

وقد سبق بيان ذلك كله بالتفصيل.

أما الحكم الوضعي، فهو ما نحن بصدده ــ الآن ــ .

لكن قبل أن نبدأ بكلام ابن قدامة ــ لا بد من تعريف الحكم الوضعي لغة واصطلاحاً فأقول:

أما الحكم فقد سبق بيان معناه والمراد منه، فراجعه من هناك.

أما الوضع في اللغة فهو يطلق على عدة معان:

المعنى الأول: يطلق على الولادة. يقال: «وضعت المرأة حملها»: إذا ولدته.

المعنى الثاني: يطلق على الإسقاط. يقال: «وضع عنه دينه»: إذا أسقطه.

المعنى الثالث: يطلق على الترك. يقال: «وضعت الشيء بين يديه»: إذا تركته هناك.

أما الحكم الوضعي في الاصطلاح: فقد اختلفت عبارات الأصوليين في تعريفه، ولكن أقرب التعريفات إلى الصحة هو: خطاب الله تعالى المتعلِّق بجعل الشيء سبباً لشيء آخر، أو شرطاً له، أو مانعاً منه، أو كون الفعل صحيحاً، أو فاسداً، أو رخصة، أو عزيمة، أو أداء، أو إعادة، أو قضاءً.

وهو واضح، فمعناه: أن الحكم الوضعي هو الوصف المتعلِّق بالحكم التكليفي، وهذا الوصف إما أن يكون سبباً كأوقات الصلاة؛ حيث إنها سبب لوجوبها على المكلف، وبلوغ المال النصاب سبب في وجوب الزكاة.

أو يكون شرطاً كالطهارة في الصلاة: فهي شرط من شروط الصلاة لا تصح الصلاة إلاّ بها، وحَوَلان الحول على المال شرط وجوب الزكاة، والإحصان شرط للرجم.

أو يكون مانعاً كالنجاسة في الصلاة تمنع من صحتها، والقتل يمنع من ميراث القاتل من مورثه المقتول، والدين يمنع من وجوب الزكاة وإن بلغ النصاب وحال عليه الحول.

أو يكون الفعل الواقع من المكلف صحيحاً يترتب عليه حكمه وتستتبعه غايته.

أو يكون الفعل الواقع من المكلف فاسداً لا يترتب عليه شيء.

أو يكون ذلك الفعل رخصة كجواز التلفظ بكلمة الكفر عند الإكراه، وأكل الميتة عند الاضطرار، والتيمم عند فقدان الماء.

أو يكون ذلك الفعل عزيمة كالعبادات الخمس، ونحو ذلك.

فإن سأل سائل وقال: كيف كان الحكم الوضعي وصفاً متعلِّقاً بالحكم التكليفي؟

أقول ــ في الجواب عن ذلك ــ : إن الحكم الوضعي هو: الأمر الذي نصبه الشارع علامة على الحكم التكليفي، وجعله مرتبطاً به، ومتعلقاً بمعناه، فهو وثيق الصلة بالحكم التكليفي. وإن كان مستقلاً عن الحكم التكليفي ببعض الأمور.

مما يدل على ذلك الترابط والتعلق بينهما: أن جميع أقسام الحكم الوضعي هي علامات تدل على الحكم التكليفي. ولذلك وجدنا الشارع الحكيم ــ بعد أن كلف الناس ــ ربط هذا التكليف بأمور أخرى تدلهم عليه؛ لتعذر معرفة خطابه في كل حال، وفي كل واقعة بعد انقطاع الوحي؛ وذلك حذراً من تعطيل أكثر الوقائع من الأحكام الشرعية، فكان ذلك كالقاعدة الكلية في الشريعة؛ تحصيلاً لدوام حكمها وأحكامها مدة بقاء المكلفين في دار التكليف وهي الدنيا.

وكانت تلك الأشياء التي نصبت معرفات وعلامات لأحكام الشرع هي: الأسباب والشروط والموانع وغيرها.

وسمَّى ابن قدامة ــ رحمه الله ــ الحكم الوضعي بـ : «ما يتلقى من خطاب الوضع والإخبار» كما سبق؛ حيث قال هناك: «ويسمى هذا النوع خطاب الوضع والإخبار».

فهو ــ على ذلك ــ يُسمَّى بخطاب الوضع، ويسمَّى بخطاب الإخبار.

أما وجه تسميته بخطاب الوضع: فلأنه شيء وضعه الله تعالى في شرائعه، لا أنه أمر به عباده، ولا أناطه بأفعالهم من حيث هو خطاب وضع.

أي: أن الشارع وضع أموراً تدل على أحكام شرعية، هذه الأمور هي الأسباب والشروط والموانع وغيرها مما ذكر سابقاً.

أما وجه تسميته بخطاب الإخبار: فلأن الشارع بوضعه تلك الأمور أخبرنا بوجود أحكامه وانتفائها عند وجود تلك الأمور وانتفائها كأن الشارع قال: إذا دخل وقت الصلاة فاعلموا أني قد أوجبت عليكم الصلاة، وإن وجد الدين فاعلموا أني لم أوجب عليكم الزكاة، ونحو ذلك.

بخلاف خطاب التكليف فإنه إنشاء وطلب وليس إخباراً.

* * *

الفروق بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي

نظراً لكثرة الأسئلة عن الفروق بينهما من طلبة العلم فإني أبين ذلك فأقول باختصار:

الفرق الأول: الحكم الوضعي الخطاب فيه هو: خطاب إخبار وإعلام جعله الشارع علامة على حكمه، وربط فيه بين أمرين بحيث يكون أحدهما سبباً للآخر أو شرطاً له أو مانعاً منه.

أما الحكم التكليفي فالخطاب فيه خطاب طلب الفعل، أو طلب

الترك: أو التخيير بينهما، فخطاب التكليف هو طلب أداء ما تقرر بالأسباب والشروط والموانع.

وهذا الفرق بين الحكمين هو من حيث الحد والحقيقة.

الفرق الثاني: الحكم التكليفي يشترط له أن يستطيع المكلف فعله أي: يقدر على فعله؛ لأن التكليف بما لا يطاق لا يجوز عقلاً ولم يقع شرعاً ــ كما سبق بيانه ــ أما الحكم الوضعي فلا يشترط فيه قدرة المكلف عليه: فقد يكون مقدوراً للمكلف، وقد يكون غير مقدور للمكلف.

فمن أمثلة ما يقدر المكلف على فعله وتركه: السرقة التي هي سبب في قطع اليد، كذلك صيغ العقود والتصرفات الشرعية فإنها في إمكان المكلف وداخلة تحت تصرفه وقدرته، فهو يستطيع أن يعقد العقد فيكون سبباً في الملك ونحو ذلك، ويستطيع ترك ذلك العقد.

فهذه الأمور في مقدور المكلف.

ومن أمثلة ما لا يقدر المكلف عليه: دلوك الشمس الذي هو سبب لوجوب الصلاة، وحَوَلان الحول الذي هو شرط لوجوب الزكاة، والأبوة التي هي مانعة من وجوب القصاص من الوالد لولده.

فهذه الأمور ليست في مقدور المكلف، بل هي خارجة عن قدرته واستطاعته.

الفرق الثالث: أن الحكم التكليفي لا يتعلَّق إلاَّ بفعل المكلَّف وهو من توفرت فيه شروط المكلف وهو كونه عاقلاً يفهم الخطاب ــ كما سبق بيانه ــ.

أما الحكم الوضعي فإنه يتعلق بفعل المكلف وغير المكلف كالصبي

والمجنون والنائم والناسي ونحوهم، فإن هؤلاء يضمنون ما يتلفونه؛ لكون الحكم الوضعي قد وجد وهو السبب، وهو الإتلاف.

حتى البهيمة قد يتعلق الحكم الوضعي بفعلها فلو أتلفت تلك البهيمة شيئاً فإن على صاحبها الضمان إذا فرط في حفظها.

الفرق الرابع: أن الحكم التكليفي لا يتعلق إلاَّ بالكسب والمباشرة للفعل من الشخص نفسه بمعنى: أن المكلف فيه إذا عمل عملاً موافقاً لأمر فإنه يؤجر عليه، وإذا عمل عملاً مخالفاً لذلك الأمر فإنه يعاقب عليه.

أما الحكم الوضعي فلا ينطبق عليه ذلك فقد يعاقب أناساً بفعل غيرهم ولهذا وجبت الدية على العاقلة، وإن لم يفعلوا الفعل وهو القتل، قال الزركشي في «البحر المحيط» في هذا: «فوجوب الدية عليهم ليس من باب التكليف لاستحالة التكليف بفعل الغير، بل معناه أن فعل الغير سبب لثبوت هذا الحق في ذمتهم».

الفرق الخامس: أن الحكم التكليفي يشترط فيه: أن يكون معلوماً للمكلَّف، وأن يعلم أن التكليف به صادر من الله عز وجل حتى تصح منه النية.

ـ وقد سبق بيان ذلك في شروط الفعل المكلف به ـ.

أما الحكم الوضعي فلا يشترط فيه علم المكلف، فلذلك يرث الإنسان بدون علمه، وتحل المرأة بعقد وليها عليها، وتحرم بطلاق زوجها وإن كانت لا تعلم، كذلك لو أتلف النائم شيئاً ضمنه وإن كان لا يعلم، كذلك لو رمي إنسان في ملكه فأصاب إنساناً ضمنه بدفع الدية وإن لم يعلم، إلاَّ أنه يستثنى

من ذلك أسباب العقوبات كالقصاص لا يجب على المخطىء في القتل؛ لعدم العلم، وحد الزنى لا يجب في الشبهة لعدم العلم، كذلك يستثنى الأسباب الناقلة للملك كالبيع والهبة والوصية ونحوها فإنه يشترط فيها العلم فلو ـ مثلاً ـ تلفظ بلفظ ناقل للملك وهو لا يعلم بمقتضاه؛ لكونه أعجمياً: لم يلزمه مقتضاه.

الفرق السادس: أن خطاب التكليف هو الأصل، وخطاب الوضع على خلافه، فالأصل أن يقول الشارع: «أوجبت عليكم أو حرمت» وأما جعله الزنا والسرقة علماً على الرجم والقطع فبخلاف الأصل. ولذلك يقدم الحكم التكليفي على الحكم الوضعي عند التعارض؛ لأنه الأصل. ومن العلماء من يقدم الوضعي؛ لأنه لا يتوقف على فهم وتمكن.

تنبيه: قال ابن قدامة ـ رحمه الله ـ : «الضرب الثاني من الأحكام» هو لم يسم ما تكلم عنه من الأحكام التكليفية السابقة بالضرب الأول حتى يأت بهذه التسمية هنا، ولكن يفهم مما سبق أن الأحكام التكليفية الضرب الأول أو القسم الأول، والأحكام الوضعية الضرب الثاني أو القسم الثاني.

* * *

أقسام الحكم الوضعي

قوله: (وهو أقسام أيضاً).

ش: **أقول**: إن الحكم الوضعي ينقسم إلى أقسام كما انقسم الحكم التكليفي إلى أقسام وقد سبقت، وهي: الواجب والمندوب والمباح والمكروه والحرام ـ .

وأقسام الحكم الوضعي عشرة أقسام كما سبق في تعريفه وهي:

السبب، والشرط، والمانع، والصحة، والبطلان، والعزيمة، والرخصة، والأداء، والقضاء، والإعادة.

وهو المفهوم من كلام الآمدي في الإحكام وابن قدامة فيما سيأتي من كلامه.

وزاد القرافي في «شرح تنقيح الفصول» نوعين آخرين وهما: التقديرات الشرعية والحجاج، ولم يعد الأداء، والقضاء، والإعادة منها.

أما التقديرات الشرعية فهي: إعطاء الموجود حكم المعدوم كالماء في حق المريض والخائف.

أو إعطاء المعدوم حكم الموجود كالمقتول تورث عنه ديته؛ حيث إنها لا تملك إلاَّ بعد موته وهي ليست في ملكه قبل موته فيقدر دخولها في ملكه قبل موته حتى تنتقل إلى الورثة فقدرنا المعدوم موجوداً، للضرورة.

وأما الحجاج فهي: التي يستند إليها القضاء في الأحكام كالشهود والإقرار، واليمين مع النكول، أو مع الشاهد الواحد، فإذا نهضت تلك الحجة عند القاضي وجب عليه الحكم. قال الزركشي في «البحر المحيط»: وهذا ــ في الحقيقة ــ راجع إلى السبب؛ لأن هذه التقديرات إنما نشأت عن أسبابها فكانت من قبيل الأسباب.

أما فخر الإسلام البزدوي فإنه يقرر في «أصوله» أن أنواع الحكم الوضعي هي أربعة: «السبب والعلة والشرط والعلامة» ووافقه على ذلك شارح أصوله عبد العزيز البخاري في «كشف الأسرار» وذكر أن دليل ذلك الحصر هو: الاستقراء.

ووافقهما على ذلك الرهاوي في «حاشيته على شرح المنار» فقال: «إن ما يتعلق به الحكم لا يخلو إما أن يكون مؤثراً في وجوده أو لا، الأول:

العلة. والثاني: إما أن يكون وسيلة إليه أو لا.

فالأول: السبب. والثاني: إما أن يوجد الحكم عنده أو لا. الأول: الشرط. والثاني: العلامة».

أما الفتوحي الحنبلي فقد ذكر أن أنواع الحكم الوضعي أربعة فقط وهي: «العلة والسبب والشرط والمانع» وذلك في كتابه «شرح الكوكب المنير».

أما الشاطبي فقد ذكر أن أنواع الحكم الوضعي سبعة وهي: «السبب والشرط والمانع والصحة والبطلان، والعزيمة والرخصة»، وذلك في كتابه «الموافقات».

الحاصل مما سبق: أن أقسام الحكم الوضعي لم تكن محل اتفاق بين العلماء، بل قد اختلف الأصوليون في بعضها هل تكون من قبيل الحكم الوضعي أو التكليفي، أو هل تكون أحكاماً عقلية أو شرعية؟

وسأذكر ــ إن شاء الله تعالى ــ الخلاف ــ إن وجد ــ في كل قسم من أقسام الحكم الوضعي هل هو من قبيل الوضع أو التكليف؟ وذلك عند ذكر ابن قدامة له في «الروضة».

وقسم ابن قدامة الحكم الوضعي إلى قسمين رئيسيين:

القسم الأول: ما يظهر به الحكم وذكر فيه: العلة والسبب والشرط والمانع.

القسم الثاني: الصحة والفساد وذكر فيه: الصحة والفساد، والأداء والإعادة والقضاء، والرخصة والعزيمة.

* * *

القســم الأول

قوله: (أحدها: ما يظهر به الحكم، ثم اعلم أنه لما عسر على الخلق معرفة خطاب الشارع في كل حال أظهر خطابه لهم بأمور محسوسة جعلها مقتضية لأحكامها على مثال اقتضاء العلة المحسوسة معلولها).

ش: **أقول**: القسم الأول من أقسام خطاب الوضع: هو: ما يظهر به الحكم.

معنى ذلك: أنه لما تعذَّر وتعسَّر على المكلفين معرفة خطاب الله تعالى في كل حال بعد انقطاع الوحي: أظهر سبحانه خطابه بأمور محسوسة ومعروفة يسهل على كل شخص عنده قليل من العلم معرفتها، فإذا حدثت ووقعت تلك الأمور علمنا أن وقوعها وحدوثها يقتضي أحكامها، فمثلاً: إذا وجد السبب وهو بلوغ النصاب مع وجود الشرط وهو حولان الحول فقد اقتضى ذلك وجوب الزكاة، وإذا وقع دخول الوقت وجبت الصلاة وهكذا.

وذلك قياساً على العلة المحسوسة وهي «المرض»، فإذا حصل ذلك المرض لشخص ما: علمنا أن الشخص متأثر بتلك العلة، فتختلف أحكامه عن أحكام الصحيح.

كذلك هنا تتأثر الأحكام بحصول تلك الأسباب والشروط والموانع وغيرها وهذا ظاهر، والمقصود الأسباب التي جعلها أسباباً للأحكام أيضاً حكم من الشارع هو نصبها كذلك، ويقال في الشروط والموانع ونحوها.

* * *

ما يظهر به الحكم نوعان

قوله: (وذلك شيئان: أحدهما: العلة، والثاني: السبب، ونصبهما مقتضيين لأحكامهما حكم من الشارع، فللّه تعالى في الزاني حكمان:

أحدهما: وجوب الحد عليه، والثاني: جعل الزنا موجباً له، فإن الزنا لم يكن موجباً للحد لعينه، بل بجعل الشرع له موجباً، ولذلك يصح تعليله فيقال: إنما نصب علة لكذا وكذا).

ش: **أقول**: ما يظهر به الحكم نوعان:

الأول: العلة.

الثاني: السبب.

والله عز وجل نصب العلة كالإسكار ـ مثلاً ـ يقتضي حكماً تكليفياً وهو وجوب الحد، وكأن الشارع قال: إذا شرب المكلف وسكر فيجب عليه الحد.

وكذلك الشارع نصب السبب كبلوغ النصاب يقتضي حكماً تكليفياً وهو: وجوب الزكاة.

ونصب العلة هكذا والسبب هكذا وكونهما مقتضيين للحكم التكليفي هو حكم الشارع.

فعلى هذا يكون في شارب الخمر حكمان:

أحدهما: وجوب الحد على الشارب، وهو من هذه الجهة خطاب تكليف.

والثاني: جعل السكر علة للحد، وهو من هذه الجهة خطاب وضع.

كذلك في الزكاة حكمان:

أحدهما: كونها واجبة، وهي من هذه الجهة خطاب تكليف.

والثاني: جعل بلوغ النصاب موجباً لها، وهو من هذا الوجه خطاب وضع.

كذلك يقال في الزاني حكمان:

أحدهما: وجوب الحد على الزاني، وهو من هذه الجهة يكون حكماً تكليفياً.

الثاني: جعل الزنا موجباً لذلك الحد، وهو من هذا الوجه خطاب وضع، وهكذا في الباقي.

وهذه الأمور لم تكن موجبة لأحكامها لعينها، بل بجعل الشرع لها وكونه جعلها توجب ذلك.

فشرب الخمر لم يكن هو موجباً للحد لعينه بل الشارع هو الذي جعله موجباً لذلك.

وكذلك بلوغ النصاب لم يكن هو موجباً للزكاة لعينه، بل إن الشارع هو الذي جعله موجباً لذلك.

وكذلك الزنا لم يكن هو موجباً للحد ـ لعينه، بل إن الشارع هو الذي جعله موجباً لذلك.

لذلك يقال: هذا نُصب علة لكذا، وذاك جُعل سبباً لكذا، وهكذا، ولا يقال: إن هذا سبب في كذا، أو علة لكذا مطلقاً.

وابن قدامة ـ رحمه الله ـ قرن السبب مع العلة؛ لأنهما نوعان من الأنواع التي يتوقف الحكم على وجودها، وهي أنواع متشابهة لا يمتاز بعضها عن بعض إلَّا بعد تأمل كما قال أبو زيد الدبوسي فيما نقله عنه عبد العزيز البخاري في «كشف الأسرار».

ويتنوع ما يظهر به الحكم ـ كما قلنا فيما سبق ـ إلى نوعين:

النوع الأول: العلة.

النوع الثاني: السبب.

شرع ابن قدامة ــ رحمه الله ــ في بيان العلة أولاً، ثم ثنَّى في بيان السبب، وإليك بيان ذلك:

* * *

النوع الأول: العلة

قوله: (فأما العلة فهي في اللغة: عبارة عما اقتضى تغييراً، ومنه: سميت علة المريض؛ لأنها اقتضت تغيير الحال في حقه. ومنه العلة العقلية وهي: عبارة عما يوجب الحكم لذاته كالكسر مع الانكسار، والتسويد مع السواد، فاستعار الفقهاء لفظ العلة من هذا واستعملوه في ثلاثة أشياء).

ش: أقول: العلة تأتي بفتح العين وبكسرها:

أما بالفتح: فهي بمعنى الضرة، يقال: «بنو العلات» أي: بنو رجل واحد من أمهات شتى. وإنما سميت الزوجة الثانية علة؛ لأنها تعل بعد صاحبتها، من العلل الذي يعني بها الشربة الثانية عند سقي الإبل، والأولى منهما تسمى: النهل.

وأما «العلة» بكسر العين فإنها تأتي بمعنى الأمر المغير للشيء، ومنه سمي علة المرض علة؛ لأن حالة المريض تتغير به من الصحة والقوة إلى المرض والسقم والضعف.

ولهذا كانت العلة في الأصل: عرض موجب لخروج البدن الحيواني من الاعتدال الطبيعي.

والعَرَض هو ــ كما قال بعض أهل اللغة ــ : ما ظهر بعد أن لم يكن.

وهو في الاصطلاح: ما لا يقوم بنفسه كالألوان والطعوم والحركات والأصوات.

إذا علمت ذلك فاعلم أن تلك العلة قد استعيرت من الوضع اللغوي فجعلت في التصرفات العقلية.

فالعلة العقلية هي: المؤثرة للحكم أي: هي ما توجب حكماً عقلياً لذاتها، لا لأمر خارجي.

من أمثلة ذلك: الكسر مع الانكسار أي: أن الكسر علة عقلية للانكسار؛ حيث إن الكسر بذاته أثر في الانكسار.

كذلك التسويد مع السواد؛ فإن للتسويد أثر للسواد لذاته.

أي: سمي انكساراً لعلة كونه كسراً، وسمي سواداً للتسويد، لا لأمر خارجي من وضع أو اصطلاح.

وبهذا المعنى تكون العلل العقلية مؤثرة لذواتها كالتحريك الموجب للحركة، والتسكين الموجب للسكون.

ثم استعار الفقهاء والأصوليون لفظ «العلة» من التصرف العقلي إلى التصرف الشرعي واستعملوه في ثلاثة معان:

المعنى الأول

قوله: (أحدها: بإزاء ما يوجب الحكم لا محالة.

فعلى هذا: لا فرق بين «المقتضي» و «الشرط» و «المحل» و «الأهل»، بل العلة: المجموع، و «الأهل» و «المحل» وصفان من أوصافها؛ أخذاً من العلة العقلية).

ش: أقول: المقصود بالمقتضي: مقتضي الحكم، وهو المعنى الطالب له.

والمقصود بالشرط: شرط الحكم وهو: ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم ـ كما سيأتي ـ.

والمقصود بالمحل: محل الحكم وهو: ما تعلَّق به.

والمقصود بالأهل: أهل الحكم وهو: المخاطب به.

ومعنى لفظ «لا محالة» أي: قطعاً.

إذا علمت ذلك فاعلم أن المعنى الأول ـ من المعاني التي استعيرت لها العلة من التصرف العقلي إلى التصرف الشرعي ـ هو: المعنى الذي أوجب حكماً شرعياً قطعاً، أي: المعنى الذي يوجد عند وجوده الحكم لا محالة هو: العلة.

وهذا هو الذي أشار إليه الغزالي في «شفاء الغليل»، حيث قال: «والعلة موجبة: أما العقلية فبذاتها، وأما الشرعية فبجعل الشارع إياها علة موجبة على معنى: إضافة الوجوب إليها كإضافة وجوب القطع إلى السرقة وإن كنا نعلم أنه إنما يجب بإيجاب الله تعالى، ولكن ينبغي أن نفهم الإيجاب كما ورد به الشرع، وقد ورد بأن السرقة توجب القطع، وأن الزنا يوجب الرجم وهكذا».

وذكر في موضع آخر في «شفاء الغليل»: «أن العلة الشرعية كالعقلية في الإيجاب وأنها جارية على مذاقها لا تفارقها إلاَّ أن إيجابها بجعل الشارع إياها موجبة لا بنفسها» وهذا معناه ـ كما قال البناني في حاشيته على «جمع الجوامع»، وكما قال العطار في حاشيته ـ «إن تأثير العلة في الحكم إنما حصل بجعل جاعل وهو الله عز وجل، وليس بذاتها كما تقول المعتزلة، ومقتضاه: أن الشارع ربط بين العلة ومعلولها ربطاً عادياً بحيث إن وجود العلة يستلزم وجود معلولها عندها، أي: متى تحققت العلة وجد الحكم باعتبار التعلق التنجيزي».

وعلى هذا المعنى: لا فرق بين تلك الأشياء المتعلقة بالحكم وهي: «المقتضى» و «الشرط» و «المحل» و «الأهل»؛ حيث إن العلة هي: المجموع

المركب من مقتضى الحكم وشرطه ومحله وأهله، وهذه هي أجزاء العلة.

من أمثلة ذلك: عقد البيع فإنه علة لحكم شرعي هو: الملك، فالملك حكم شرعي.

ومقتضيه: كون الحاجة داعية إليه، وشرطه: ما ذكر من شروط صحة البيع، ومحله: العين المبيعة، وأهليته: كون العاقد صحيح العبارة والتصرف.

ومن الأمثلة كذلك: عقد النكاح فإنه علة لحكم شرعي هو: حل الوطء، فحل الوطء حكم شرعي، ومقتضيه: كون الحاجة داعية إليه، وشرطه: ما ذكر من شروط صحة النكاح، ومحله: المرأة المعقود عليها، وأهليته: كون العاقد صحيح العبارة والتصرف.

الحاصل: أن المجموع المركب من مقتضي الحكم وشرطه ومحله وأهله هو: العلة الشرعية تشبيهاً بأجزاء العلة العقلية؛ وذلك لأن المتكلمين وغيرهم قالوا: كل حادث لا بد له من علة.

والعلة هذه إمَّا مادية كالخشب للسرير، وإمَّا صورية كتربيع السرير، وإمَّا فاعلية: كالنجار، وإما غائية كالنوم على السرير.

فهذه أجزاء العلة العقلية، ولما كان المجموع المركب من أجزاء العلة هو العلة التامة استعمل الفقهاء لفظة «العلة» بإزاء الموجب للحكم الشرعي، والموجب لا محالة هي تلك الأمور الأربعة.

* * *

المعنى الثاني

قوله: (والثاني أطلقوه بإزاء المقتضي للحكم وإن تخلف الحكم؛ لفوات شرط أو وجود مانع).

ش: **أقول**: المعنى الثاني ـ مما استعيرت له العلة من التصرف العقلي إلى التصرف الشرعي ـ: المعنى المقتضي للحكم الشرعي» وهو: المعنى الطالب للحكم وإن تخلف هذا الحكم عن مقتضيه؛ نظراً لفوات شرط الحكم، أو لوجود مانع للحكم.

فمثلاً: اليمين هي: المقتضية لوجوب الكفارة؛ فتسمَّى علة للحكم وإن كان وجوب الكفارة إنما يتحقق بوجود أمرين: الحلف الذي هو اليمين، والحنث فيها، لكن الحنث شرط في الوجوب، والحلف هو: السبب المقتضي له، فقالوا: إنه علة. فلو حلف إنسان على فعل شيء أو تركه: قيل: قد وجدت منه علة وجوب الكفارة، وإن كان الوجوب لا يوجد حتى يحنث، وإنما هو بمجرد الحلف انعقد سببه، وكذلك الكلام في مجرد ملك النصاب ونحوه.

ولهذا لما انعقدت أسباب الوجوب بمجرد هذه المقتضيات: جاز فعل الواجب بعد وجودها، وقبل وجود شرطها من قبيل تعجيل الواجب قبل وقت أدائه كإخراج زكاة الفطر قبل انتهاء رمضان، وإخراج زكاة المال قبل تمام الحول، وإخراج الكفارة قبل الحنث، وتعجيل دفع الأجرة قبل انتهاء العمل.

ذكر ذلك كثير من الأصوليين.

مثال تخلف الحكم لفوات شرطه: القتل العمد العدوان علة لوجوب القصاص وإن تخلف وجوب القصاص لفوات شرطه وهو المكافأة بأن يكون المقتول كافراً والقاتل مسلماً؛ حيث لا يقتل المسلم بالكافر.

ومن أمثلته أيضاً: ملك النصاب فإنه علة لوجوب الزكاة، وإن تخلف الوجوب عنه؛ لفوات شرطه وهو خروج المال عن ملكه قبل تمام الحول فلا تجب الزكاة؛ لعدم وجود بلوغ النصاب.

ومثال تخلف الحكم لوجود مانع: ملك النصاب علة لوجوب الزكاة وإن تخلف الوجوب لوجود مانع وهو: الدين، فلا تجب الزكاة؛ لهذا المانع وهو وجود الدين.

ومن أمثلته أيضاً: القتل العمد العدوان علة لوجوب القصاص وإن تخلف الوجوب لوجود مانع مثل أن يكون القاتل أباً للمقتول، فلا يجب القصاص على الأب؛ لأنه سبب وجود الابن: فلا يكون الابن سبباً في عدم الأب.

فهنا اقتضت العلة وجود الحكم ولكن تخلف الحكم لأمر خارجي وهو: فوات شرطه أو وجود مانع.

وسيأتي ــ إن شاء الله ــ بيان كل من الشرط والمانع.

* * *

المعنى الثالث

قوله: (والثالث: أطلقوه بإزاء الحكمة كقولهم: المسافر يترخص لعلة المشقة).

ش: **أقول**: المعنى الثالث ــ مما استعيرت له العلة من التصرف العقلي إلى التصرف الشرعي ــ: المعنى المناسب الذي تنشأ عنه الحكمة، وهو: حكمة الحكم.

والمعنى المناسب لتشريع الحكم هو: ما يسمَّى عند الأصوليين بالحكمة.

والحكمة لغة: ما تعلقت به عاقبة حميدة وهي بخلاف السفه.

وتأتي ــ أيضاً ــ بمعنى العلم الذي يمنع ما يقبح إلى ما يحسن.

والأول أقرب إلى معناها الاصطلاحي.

والحكمة اصطلاحاً هي: ما يترتب على التشريع من جلب مصلحة أو تكميلها، أو دفع مفسدة أو تقليلها.

قال الشاطبي في «الموافقات»: «وأما العلة فالمراد بها الحكم والمصالح».

من أمثلة ذلك قولهم: «المسافر يترخص لعلة المشقة» معناه: أن المشقة هي العلة في إباحة الفطر والقصر للمسافر. بيان ذلك:

أن حصول المشقة على المسافر معنى مناسب لتخفيف الصلاة عنه بالقصر، وحصول المشقة على المسافر معنى مناسب لتخفيف الصوم عنه بإباحة الإفطار، وكذلك شغل الرحم معنى مناسب لإيجاب العدة، واختلاط الأنساب المترتب على الزنا معنى مناسب لتحريم الزنا، وإقامة الحد على الزاني، وانقهار مالك النصاب بالدين الذي عليه معنى مناسب لإسقاط وجوب الزكاة عنه، وكون الأب سبباً لوجود الابن معنى مناسب لسقوط القصاص عنه؛ لأنه لما كان الأب سبباً لإيجاد الابن لم تقتض الحكمة أن يكون الابن سبباً لإعدام أبيه وهلاكه لمحض حق الابن، وضياع الأموال الناجم عن السرقة فإنه معنى مناسب لتحريم السرقة ووجوب قطع يد السارق حتى تتحقق بذلك مصلحة وهي: حفظ الأموال.

* * *

أقرب المعاني السابقة إلى الصحة

قوله: (والأوسط أولى).

ش: أقول: المعنى الثاني من المعاني التي استعيرت لها لفظة «العلة»

هو الأولى والأقرب إلى الصحة عند ابن قدامة وهو: المعنى المقتضي للحكم الشرعي وهو المعنى الطالب للحكم وإن تخلف هذا الحكم عن مقتضيه؛ نظراً لفوات شرط أو وجود مانع.

أي: أن إطلاق لفظ العلة بإزاء المقتضي للحكم أولى من إطلاقه على الأول والثالث.

ولعل ابن قدامة ــ رحمه الله ــ اختار هذا التعريف للعلَّة عند أهل الشرع؛ لخلوه عن الاعتراضات الموجهة إلى المعنيين الأول والثالث؛ حيث إن المعنى الأول للعلة ــ وهو: إطلاق لفظ العلة بإزاء ما يوجب الحكم لا محالة ــ قد اعترض عليه باعتراضات من أهمها قولهم: إن الوصف الذي هو من أفعال المكلفين كعقد البيع أو الإسكار في الخمر حادث والحكم الشرعي قديم، ومن البدهي أن لا يؤثر الحادث في القديم؛ لأن المؤثر في شيء يجب أن يسبقه أو يقارنه.

أما المعنى الثالث للعلة ــ وهو إطلاق لفظ العلة بإزاء حكمة الحكم ــ فقد اعترض عليه بأن هناك فرقاً بين علة الحكم وحكمة الحكم؛ حيث إن علته موجبة وحكمته غير موجبة كما قال أبو الحسن الكرخي في «رسالته».

ومعنى ذلك: أن الحكمة لا تصلح أن تكون معرِّفة للحكم في كل حال؛ لعدم ظهورها وانضباطها، ولذلك فقد توجد ولا يوجد الحكم كالمشقة في الحضر إذا وجدت فلا فطر ولا قصر معها، وقد يوجد الحكم عند عدمها كما في السفر إذا عدمت المشقة فيه فإنه يباح للمسافر القصر والفطر.

فتكون العلة هي: الوصف الذي جعله الشارع مناطاً لثبوت الحكم؛ حيث ربط الشارع به الحكم وجوداً وعدماً؛ بناء على أنه مظنة لتحقيق المصلحة المقصودة للشارع من شرع الحكم.

أما الحكمة فهي المصلحة نفسها ولذلك قلنا: إنها تتفاوت درجاتها في الوضوح والانضباط، وقد تخفى فلا تكون معلومة للعباد أصلاً، ومن هنا نتج الخلاف في صحة التعليل بالحكمة على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: المنع من التعليل بالحكمة مطلقاً.

المذهب الثاني: جواز التعليل بالحكمة مطلقاً.

المذهب الثالث: جواز التعليل بالحكمة إن كانت ظاهرة منضبطة بنفسها، ومنع التعليل بها إن كانت مضطربة أو خفية.

وسيأتي ـ إن شاء الله ـ زيادة بيان لتعريفات العلة ومناقشة كل تعريف، واختلاف العلماء في التعليل بالحكمة وغير ذلك مما يتعلق به في باب القياس؛ حيث إن العلة من أهم أركان القياس. فمكان التوسع في ذلك هناك وليس هنا.

تنبيه: العلة لها أسماء كثيرة قد نشأت عن اختلاف الاصطلاحات في معناها، فمن أسمائها: «السبب»، «العلامة»، «الدليل»، «المقتضي»، «الحامل»، «الموجب»، «المؤثر»، «الأمارة»، «الداعي»، «المستدعي»، «الباعث»، «المعرف»، «المناط».

تنبيه آخر: جعل ابن قدامة ـ رحمه الله ـ العلة قسم مما يظهر به الحكم، والقسم الآخر هو السبب، وهذا يدل على أن العلة عنده من خطاب الوضع.

وخالف بعض الأصوليين في ذلك فقالوا: إن العلة ليست من خطاب الوضع، وهذا الخلاف يعود إلى اختلاف العلماء في العلاقة بين العلة والسبب: فقال بعض العلماء: إنهما بمعنى واحد.

وقال آخرون: إنهما متغايران: فالعلة تختص بالأمارة المؤثرة التي تظهر فيها المناسبة بينها وبين الحكم، أما السبب فيختص بالأمارة غير المؤثرة في الحكم.

والحق في ذلك أن يقال: إن السبب والعلة لفظان متشابهان عند الأصوليين من حيث المعنى فهما متفقان في أمور، منها:

الأول: أن كلاً منهما يرتبط به الحكم، وينبني عليه وجوداً وعدماً.

الثاني: أن كلاً منهما أمارة وعلامة على وجود الحكم.

الثالث: أن كلاً منهما للشارع حكمة في ربط الحكم به وإضافته إليه وبنائه عليه.

وهذا الاتفاق لا يمنع من أن يتميز أحدهما عن الآخر ببعض الخصائص. بيان ذلك:

أنه إذا كانت المناسبة في ربط الحكم بالوصف ظاهرة تدركها العقول فإن هذا الوصف يسمى سبباً وعلة، وذلك كالإسكار في تحريم الخمر، فهذا سبب وعلة.

أما إذا كانت المناسبة مما لا تدركه عقولنا فإن هذا يسمى سبباً فقط، ولا يسمى علة كدخول وقت الصلاة، وحولان الحول، وبلوغ النصاب ونحوها.

وبهذا يظهر لنا أن السبب أعم في مدلوله من العلة فكل علة سبب، دون العكس؛ وذلك لأن السبب يشمل الوصف المناسب وغير المناسب فيكون بينهما عموم وخصوص مطلق؛ حيث يجتمعان في شيء، وينفرد الأعم ــ الذي هو السبب ــ في شيء آخر.

فهما يجتمعان في نحو «السفر» و «السرقة» و «الزنا» و «القتل»، وذلك لمعرفتنا للمناسبة.

وينفرد السبب في نحو: «زوال الشمس» و «شهود الشهر في وجوب الصوم»، وذلك لعدم معرفتنا للمناسبة.

وبذلك تكون العلة قسماً من السبب، وليست قسيماً له، بل هما جنس واحد في الشرع، قال الغزالي في «شفاء الغليل»: «لا ينبغي أن يظن أن السبب جنس زائد على جنس العلة». هذا عند جمهور الأصوليين.

أما عند الحنفية فالسبب مختلف عن العلة عندهم: فالسبب لا يضاف إليه وجوب الحكم ولا يعقل منه معاني العلل.

وأما العلة عندهم فإنها تتميز عن السبب بما يلي:

الأول: إضافة الحكم إليها أصالة.

الثاني: كونها ظاهرة المناسبة بحيث تدرك بالعقل.

وعلى ذلك فالوصف الذي يضاف إليه وجوب الحكم ابتداء ويكون بينه وبين الحكم مناسبة ظاهرة فإنه مخصوص عندهم باسم العلة، ولا يسمونه سبباً.

وما لم يكن فيه مناسبة ظاهرة من الأوصاف يسمونه باسم السبب.

فبان من ذلك: أن السبب مغاير للعلة عند الحنفية ولا يطلق أحدهما على الآخر إلاَّ مجازاً، فكل من السبب والعلة قسيم للآخر.

وكلام ابن قدامة ــ رحمه الله ــ أشبه بمذهب الحنفية هذا؛ حيث جعل العلة قسماً للسبب.

والخلاف في هذا لفظي لا ثمرة له حيث يؤول إلى مجرد اصطلاح؛ حيث إن السبب ينقسم إلى مناسب وغير مناسب فيتحد المدلول.

فتكون العلة نوعاً مما يظهر به الحكم، وبناء عليه: تكون من خطاب الوضع.

* * *

النوع الثاني: السبب

قوله: (الثاني: السبب. **وهو في اللغة: عبارة عما يحصل الحكم عنده لا به، ومنه سُمِّي الحبل والطريق سبباً، فاستعار الفقهاء لفظة السبب من هذا الموضع واستعملوه في أربعة أشياء**).

ش: **أقول**: بعد ما فرغ من ذكر النوع الأول مما يظهر به الحكم وهو العلة، شرع في ذكر الثاني من ذلك وهو السبب:

فبدأ بتعريفه لغة ــ كما فعل في العلة هناك ــ قائلاً: هو عبارة عما يحصل الحكم عنده لا به.

وهو ما أورده الغزالي في «المستصفى» حيث قال ــ يعني السبب ــ: «هو ما يحصل الشيء عنده لا به»، وكذلك قال الشاطبي في «الموافقات»: «إن السبب غير فاعل بنفسه إنما وقع المسبب عنده لا به».

ومعنى ذلك: أن السبب ليس بمؤثر في الوجود، بل هو وسيلة إليه: فالحبل مثلاً يتوصل به إلى إخراج الماء من البئر وليس المؤثر في الإخراج، وإنما المؤثر هو حركة المستقي للماء.

فالسبب لا يكون سبباً إلَّا بجعل الشارع له سبباً؛ لأنه وضعه علامة على الحكم التكليفي، والتكليف من الله عز وجل الذي يكلف المرء بالحكم ويضع السبب الذي يرتبط به الحكم، وهذه الأسباب ليست مؤثرة بذاتها في وجود الأحكام، بل هي علامة وأمارة لظهورها ووجودها ومعرفة لها.

ويعرف السبب بإضافة الحكم إليه كحد الزنا، فالحد حكم شرعي أضيف إلى الزنا فعرفنا أن الزنا هو سبب الحد وهكذا.

هذا الكلام يقال إذا قيدنا السبب بحكمه وكيفية حصول الحكم منه وتأثيره فيه وعدم تأثيره.

أما إذا أطلقنا السبب فإنه يراد به لغة عدة معان:

المعنى الأول: أنه يأتي بمعنى الطريق، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَتْبَعَ سَبَبًا ﴿٨٥﴾﴾ [الكهف: ٨٥]، أي: طريقاً، فالطريق سبب للوصول إلى المكان المقصود بواسطة المشي أو على راحلة.

المعنى الثاني: أنه يأتي بمعنى الحبل، وسمي سبباً؛ لكونه يتوصل به إلى المقصود كنزح الماء من البئر.

المعنى الثالث: أنه يأتي بمعنى الباب، ومنه قوله تعالى: ﴿لَعَلِّيٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ﴿٣٦﴾ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [غافر: ٣٦ ـ ٣٧]، أي: أبوابها.

وكلها ترجع إلى معنى واحد، فيكون السبب لغة يطلق على كل ما يتوصل به إلى مقصود ما. قال الجوهري في «الصحاح»: «السبب الحبل وكل شيء يتوصل به إلى أمر من الأمور».

إذا علمت ذلك فاعلم أن الفقهاء استعاروا لفظة «السبب» من الوضع اللغوي إلى التصرف الشرعي واستعملوها وأطلقوها على أربعة أشياء، إليك بيانها:

الأول:

قوله: (أحدها بإزاء ما يقابل المباشرة كالحفر مع التردية: الحافر يُسمَّى: صاحب سبب، والمردي: صاحب علة).

ش: أقول: الأول ـ مما يطلق عليه لفظ «السبب» عند الفقهاء ـ: إطلاقهم لفظ «السبب في مقابل المباشرة».

من أمثلته: لو حفر زيد بئراً، ثم جاء عمرو ودفع محمداً في البئر فتردى فيها فهلك محمد؛ فإن الحافر ـ وهو زيد ـ صاحب سبب، والمردي ـ وهو عمرو ـ صاحب علة؛ لأن الهلاك بالتردية لا بالحفر، فيكون مباشراً، ولكن وقع ذلك عند وجود الحفر. وهذا المثال الذي أورده ابن قدامة أورده أكثر العلماء كمثال على المسألة منهم النووي في «روضة الطالبين»، والبيضاوي في «الغاية القصوى»، والسيوطي في «الأشباه والنظائر»، وإذا اجتمع السبب والمباشرة: غلبت المباشرة ووجب الضمان على المباشر وانقطع حكم المتسبب كما ذكره ابن نجيم في «الأشباه والنظائر» وابن رجب في «القواعد» ففي المثال السابق: الضمان يجب على عمرو.

وكذلك لو ألقى شخص شخصاً آخر من شاهق فتلقاه آخر بالسيف فإن الضمان على المتلقي بالسيف؛ لأنه مباشر.

واستثنى ابن رجب في «قواعده» حالة ما إذا كانت المباشرة ناشئة عن التسبب ومبنية عليه فيضمن المتسبب حينئذٍ، كما لو قتل الحاكم حداً أو قصاصاً بشهادة ثم أقر الشهود أنهم تعمدوا الكذب فالضمان في هذه الحالة عليهم دون الحاكم.

ومن أمثلته أيضاً: أن من دفع إلى صبي سلاحاً بقصد أن يمسكه للدافع فقتل الصبي به نفسه، فإن الدافع لا يضمن؛ لأن ضرب الصبي نفسه صدر باختياره، وهو غير مضاف إلى الدافع.

لكن لو سقط السلاح من يد الصبي فهلك أو أتلف جزءاً من بدنه فإن

الدافع ضامن في هذه الحالة؛ لأن السقوط من يده مضاف إلى السبب الأول وهو مناولته إياه، فكان هذا سبباً في معنى العلة باعتبار الإضافة إليه.

وهذا النوع هو أقرب الأشياء إلى الوضع اللغوي للسبب. قال الغزالي في «المستصفى»: «وهو أقربها إلى المستعار منه».

* * *

الثاني:

مما يطلق عليه لفظ «السبب» عند الفقهاء

قوله: (والثاني: بإزاء عِلَّة العلَّة كالرمي يسمَّى سبباً).

ش: أقول: أطلق الفقهاء لفظ «السبب» ـ أيضاً ـ على علة العلة؛ حيث سموا الرمي سبباً للقتل من جهة أنه سبب للعلة، فكان على التحقيق علة العلة؛ لأنه علة للإصابة، والإصابة علة لزهوق النفس، ولكن لما حصل الموت بالإصابة المتوسطة بين الرمي والزهوق لا بالرمي: كان الرمي شبيهاً بالسبب في وضع اللسان وهو ما كان مفضياً إلى الشيء وطريقاً إليه فسمَّوه سبباً لذلك.

ويمكن أن يقال في ذلك بعبارة أخرى: إن الرمي الذي يصيب فيقتل ـ مثلاً ـ سبب للموت، لأن الموت ـ هنا ـ لم يحصل بذات الرمي، بل بتقطع الأوصال، أو بالسراية والجرح الحاصلين بذلك الرمي، فكان الرمي سبباً من جهة أنه لم يحصل به موت، وكان علة العلة من جهة أن الجرح قد حصل به.

وهذا المثال الذي أورده ابن قدامة ـ هنا ـ أورده الغزالي في «شفاء الغليل»، وأبو زيد الدبوسي في «تقويم الأدلة».

وحكم هذا السبب حكم العلة من كل وجه فيضاف أثر الفعل إليه؛ لأنه لما أضيفت العلة إليه كان بمنزلتها ولهذا سُمِّي «عِلَّة العلَّة».

أما الحنفية فإنهم وإن قالوا: بأنه يضاف إليه أثر الفعل لإضافة العلة إليه، إلاَّ أنه لما كان غير موضوع لحكم تلك العلة لم يرتبوا عليه ما كان في جزاء المباشرة كحرمان الميراث مثلاً وهو يُسمَّى عندهم: السبب في معنى العلة.

* * *

الثالث:

مما يطلق عليه لفظ «السبب» عند الفقهاء

قوله: **(والثالث: بإزاء العلة بدون شرطها كالنصاب بدون الحول)**.

ش: **أقول**: أطلق الفقهاء لفظ «السبب» على العلة الشرعية بدون شرطها كملك النصاب دون حولان الحول، فإن ملك النصاب سبب في وجوب الزكاة، لكنه لا بد من حولان الحول في وجوبها، فيطلب السبب على ملك النصاب دون حولان الحول مع أنه لا بد منهما في الوجوب.

كذلك: اليمين دون الحنث فإنها سبب في وجوب الكفارة، لكنه لا بدَّ من الحنث في وجوب الكفارة. فيطلق السبب على اليمين دون الحنث، مع أنه لا بد منهما في الوجوب.

ويراد بهذا السبب ما تحسن إضافة الحكم كما يقال: «نصاب الزكاة» و «كفارة اليمين» ونحو ذلك.

وهذا النوع يُسمَّى عند الحنفية بالسبب المجازي.

* * *

الرابع:

مما يطلق عليه لفظ «السبب» عند الفقهاء

قوله: (الرابع: بإزاء العلة نفسها، وإنما سُمِّيت سبباً وهي موجبة؛ لأنها لم تكن موجبة لعينها، بل بجعل الشرع لها موجبة فأشبهت ما يحصل الحكم عنده لا به).

ش: **أقول**: أطلق الفقهاء لفظ «السبب» على العلة الشرعية الكاملة التي توجب الحكم وهي: المجموع المركب من مقتضي الحكم، وشرطه، وانتفاء المانع، ووجود الأهل والمحل.

فيكون ــ على هذا ــ السبب بمعنى العلة يقال: «سبب الحكم كذا» والمراد بذلك علته.

ووجه إطلاق السبب على العلة الشرعية الكاملة: أن العلة وإن كانت توجب الحكم إلاَّ أن إيجابها للحكم ليس لذاتها، بل بإيجاب الله ــ تعالى ــ فالعلة ــ إذن ــ تكون في معنى العلامة المظهرة للحكم، فشابهت بذلك ما يحصل الحكم عنده لا به. وهو: «السبب» حيث قلنا ــ فيما سبق ــ: إنه علامة مظهرة للحكم لا موجب له لذاته.

وقد أشار الغزالي في «المستصفى» إلى ذلك بقوله: «. . . ولكن هذا يحسن في العلل الشرعية؛ لأنها لا توجب الحكم لذاتها، بل بإيجاب الله ــ تعالى ــ ولنصبه هذه الأسباب علامات لإظهار الحكم، فالعلل الشرعية في معنى العلامات المظهرة فشابهت ما يحصل الحكم عنده».

وذكر ذلك المعنى مع بعض الأمثلة الفتوحي الحنبلي في «شرح الكوكب المنير».

وإطلاق لفظ «السبب» على العلة الشرعية الكاملة هو أبعد الوجوه عن

وضع اللسان باعتبار أن السبب في الوضع عبارة عما يحصل الحكم عنده لا به، كما ذكر الغزالي في «المستصفى».

* * *

تعريف السبب في الاصطلاح

تلك إطلاقات لفظ «السَّبب» عند الفقهاء:

أما تعريف السبب في الاصطلاح عند الأصوليين فقد اختلفت عباراتهم وتعددت تعريفاتهم له، ولا يخلو كل تعريف من اعتراض، لكن أقرب التعريفات إلى الصحة وأبعدها عن الخطأ هو: ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته.

وهو تعريف شهاب الدين القرافي ذكره في «نفائس الأصول» و«شرح تنقيح الفصول»، والفتوحي الحنبلي في «شرح الكوكب»، ويقرب منه تعريف البدخشي في «مناهج العقول»، وعضد الدين الأيجي في «شرح مختصر ابن الحاجب».

ومعنى هذا التعريف: أن السبب هو كل أمر جعل الشارع وجوده علامة على وجود الحكم، وعدمه علامة على عدم الحكم.

أي: أن السبب وصف ظاهر منضبط جعله الشارع علامة على مسببه، وربط وجود المسبب بوجوده وعدمه بعدمه، فيلزم من وجود السبب وجود المسبب ومن عدم السبب عدم المسبب لذاته.

مثال ذلك «الزنا» فإنه سبب لوجوب الحد، فإذا وجد السبب ـ الذي هو الزنا ـ وجد الحكم ـ الذي هو وجوب الحد ـ ، وإذا انتفى السبب ـ وهو الزنا ـ انتفى الحكم ـ وهو وجوب الحد ـ .

فقوله: «ما يلزم من وجوده الوجود» قيد أخرج به الشرط؛ لأن الشرط

لا يلزم من وجوده وجود ولا عدم مثل «الطهارة» فإنها شرط لصحة الصلاة، ولكن قد توجد الطهارة ولا يلزم من ذلك وجود الصلاة ولا عدمها.

أما السبب فيلزم من وجوده الوجود فيلزم من وجود السرقة وجود قطع اليد.

وقوله: «ومن عدمه العدم» أي: ويلزم من عدم السبب عدم الحكم، وهو قيد أخرج به المانع؛ لأن المانع لا يلزم من عدمه وجود ولا عدم مثل «الدين» فإنه مانع من وجوب الزكاة، فإذا لم يكن عليه دين فلا يلزم أن تجب عليه الزكاة؛ لاحتمال فقره مع عدم الدين، ولا يلزم عدم وجوب الزكاة؛ لاحتمال أن يكون عنده نصاب قد حال عليه الحول فتلزمه الزكاة.

وقوله: «لذاته»، أي: لذات السبب، وأخرج به ما لو قارن السبب فقدان شرط أو وجود مانع مثل: أن يملك النصاب، لكن لم يحل عليه الحول فهنا لا تجب عليه الزكاة، كذلك لو ملك النصاب وحال عليه الحول لكن عليه دين فهنا لا تجب عليه الزكاة.

فهنا لا يلزم من وجود السبب وجود الحكم ولكن لا لذاته، بل لأمرٍ خارج عنه وهو انتفاء الشرط أو وجود المانع.

* * *

الشـــرط

قوله: (فصل: ومما يعتبر للحكم: الشرط).

ش: أقول: لما فرغ من نوعي ما يظهر به الحكم وهما: «العلة» و «السبب»: شرع بذكر أشياء أخرى يعتبرها الشارع لإظهار الحكم منها: «الشرط» فهو ــ إذن ــ يعتبر قسماً من أقسام الحكم الوضعي ــ كما سبق بيانه ــ .

تعريف الشرط لغة

الشرط في اللغة ــ بتسكين الراء ــ : إلزام شيء والتزامه، وجمعه: شروط وشرائط.

والشرط ــ بفتح الراء ــ : العلامة قاله الجوهري في «الصحاح»، والجمع: أشراط ومنه قوله تعالى: ﴿ فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا ٱلسَّاعَةَ أَن تَأْتِيَهُم بَغْتَةً فَقَدْ جَآءَ أَشْرَاطُهَا﴾ [محمد: ١٨]: أي: علاماتها.

ومنه سُمِّي الشرطي لأنهم أعلموا أنفسهم بعلامات يعرفون بها، أي: نصبوا أنفسهم على زي هيئة لا تفارقهم في أغلب أحوالهم.

هذا هو الشرط في اللغة.

والأصوليون يقولون: إن الشرط في اللغة يأتي بمعنى العلامة. وهذا فيه تساهل؛ حيث إن الشرط الذي هو بمعنى العلامة هو الشرط بفتح الراء كما ذكرته كتب اللغة، وليس هو الشرط الذي بتسكين الراء.

والظاهر من كلام الأصوليين ــ كما قال الأزميري في حاشيته ــ أن المراد بالشرط إنما هو الذي بالسكون بمعنى الإلزام، لا ما هو بالفتح بمعنى العلامة. والله أعلم.

* * *

تعريف الشرط في الاصطلاح

قوله: (... وهو: ما يلزم من انتفائه انتفاء الحكم كالإحصان مع الرجم، والحول في الزكاة، فالشرط ما لا يوجد المشروط مع عدمه ولا يلزم أن يوجد عند وجوده).

ش: **أقول**: ابن قدامة في كلامه هذا أشار إلى تعرفين للشرط ذكرهما بعض الأصولين:

التعريف الأول: ما يلزم من انتفائه انتفاء الحكم كالإحصان مع الرجم والحول في الزكاة.

اختاره الزركشي في «البحر المحيط».

ومعناه: أن الشرط يلزم من عدم وجوده عدم وجود المشروط وهو: «الحكم»، فمثلاً: يلزم من عدم حولان الحول على المال البالغ للنصاب: عدم وجوب الحكم الذي هو: الزكاة.

وكذلك يلزم من عدم وجود الإحصان ــ وهو الزواج ــ: عدم وجوب الرجم في الزنا، بل يجلد ويغرب على الخلاف المعروف. فلا يرجم إلاَّ المحصن.

* * *

اعـتـراض

اعترض على هذا التعريف بأنه غير مانع من دخول غيره، بيان ذلك:

أن السبب كذلك يلزم من انتفائه انتفاء الحكم فمثلاً: يلزم من انتفاء بلوغ النصاب انتفاء وجوب الزكاة، فيدخل السبب في التعريف.

فلو زاد ابن قدامة ــ رحمه الله ــ في التعريف عبارة: «غير جهة السببية ــ كما زادها الآمدي في «الإحكام» وابن الحاجب في «مختصره» ــ لما صح توجه هذا الاعتراض وصار التعريف ــ بعد الزيادة ــ هكذا: «الشرط هو: ما يلزم من انتفائه انتفاء الحكم غير جهة السببية كالإحصان مع الرجم والحول في الزكاة».

* * *

جوابه

يمكن أن نجيب عن ذلك: بأن هذا الاعتراض غير وارد على تعريف ابن قدامة ــ رحمه الله ــ وذلك لأنه لما ذكر التعريف ضرب أمثلة عليه وهي: الحول في الزكاة والإحصان مع الرجم، ومعلوم أن تلك شروط وليست أسباباً فحولان الحول شرط لوجوب الزكاة، والإحصان شرط لوجوب الرجم في الزنا، وهذا يدل دلالة واضحة على أن ابن قدامة يقصد بذلك الشرط فحينئذٍ لا يدخل السبب مطلقاً، فلا حاجة لهذه الزيادة.

التعريف الثاني: أن الشرط هو: «ما لا يوجد المشروط مع عدمه ولا يلزم أن يوجد عند وجوده».

نقل ابن قدامة ــ رحمه الله ــ هذا التعريف عن الغزالي حيث ذكره في «المستصفى» و «شفاء الغليل».

ولعل معناه لا يتضح إلَّا بالمثال: فالطهارة ــ مثلاً ــ شرط لصحة الصلاة، لا يمكن أن يوجد المشروط وهو: الحكم ــ وهو هنا صحة الصلاة ــ مع عدم الشرط وهو الطهارة.

ولا يلزم أن يوجد المشروط وهو: الحكم ــ وهي هنا صحة الصلاة عند وجود الشرط ــ وهي هنا الطهارة ــ فقد يتطهر الإنسان ولا يصلي، ولكن لا يمكن أن تصح صلاة منه بدون طهارة.

وقوله: «ما لا يوجد المشروط مع عدمه» قيد في التعريف؛ للاحتراز به عن المانع؛ حيث إن عدم المانع لا يلزم منه وجود الشيء ولا عدمه، فقد لا يكون على المسلم دين «وهو مانع من الزكاة» ولكن عدم هذا الدين لا يلزم منه الزكاة فقد يكون المسلم فقيراً لم يبلغ المال عنده نصاب، فهذا لا تجب

عليه الزكاة، وقد يكون هذا المسلم غنياً قد بلغ المال النصاب وتوفر الشرط ــ وهو حولان الحول ــ فتكون الزكاة واجبة عليه.

وقوله: «ولا يلزم أن يوجد عند وجوده» قيد آخر في التعريف أخرج السبب أو العلة فإن الحكم يلزم وجوده بوجود سببه أو وجود علته؛ حيث إن وجود العلة يلزم منه وجود المعلول وكذلك السبب؛ فمثلاً: يلزم من وجود النصاب وجود الحكم وهو: وجوب الزكاة، كذلك يلزم من وجود الإسكار وجود الحكم وهو حد شرب الخمر.

* * *

ما اعترض به على التعريف الثاني

هذا التعريف لم يسلم ــ أيضاً ــ من الاعتراضات، من أهمها:

* * *

الاعتراض الأول

أن هذا التعريف يلزم منه الدور. بيان ذلك:

أن فيه تعريف الشرط بالمشروط، والمشروط مشتق من الشرط فيتوقف فهم المشروط على فهم الشرط، فلا تعلم المشروط إلاَّ بعد العلم بالشرط.

* * *

جوابه

يمكن أن يجاب عنه: بأن ذلك هو بمثابة قولنا: شرط الشيء ما لا يوجد ذلك الشيء بدونه. فظهر أن تصور حقيقة المشروط غير محتاج إليه في فهم ذلك؛ لأن المراد بالمشروط هو الشيء، وحاصله: أن شرط الشيء هو: ما لا يوجد ذلك الشيء بدونه ولا يلزم أن يوجد الشيء عند وجوده.

* * *

الاعتـراض الثانـي

أن التعريف غير مانع من دخول غيره فيه، بيان ذلك:

أن جزء السبب حال انفراده ينطبق عليه هذا التعريف؛ حيث إن جزء السبب لا يوجد المسبب دونه ولا يلزم أن يوجد عنده وليس بشرط، بمعنى: أنه لا يوجد الحكم بدونه ولا يلزم من وجوده وجود الحكم، بل لا بد من اكتمال أجزاء السبب الأخرى.

* * *

جـوابـه

يمكن أن يجاب عنه بأن جزء السبب قد يوجد المسبب دونه إذا وجد سبب آخر.

ونظراً لأن كلاً من التعريفين اللذين ذكرهما ابن قدامة لم يخل من اعتراض فلا بد من اختيار تعريف يعتمد في ذلك زيادة في الفائدة وهو: أن يقال: إن الشرط: «ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته». وهذا هو تعريف شهاب الدين القرافي في «شرح تنقيح الفصول» وهو قريب جداً من تعريف ابن السبكي في «جمع الجوامع»، والفتوحي الحنبلي في «شرح الكوكب المنير».

وهو بمعنى التعريف الثاني الذي أورده ابن قدامة إلاَّ أنه زيد فيه قيد «لذاته» وقد أتي بهذه الزيادة للإحتراز من مقارنة الشرط وجود السبب فيلزم الوجود، أو مقارنة قيام المانع فيلزم العدم ولكن لا لذاته وهو كونه شرطاً، بل لأمر خارج وهو مقارنة السبب أو قيام المانع.

يتبين ذلك بالمثال: حيث إن حولان الحول في الزكاة يلزم من عدمه

عدم وجوب الزكاة ولا يلزم من وجوده وجوبها؛ لاحتمال عدم النصاب، ولا عدم وجوبها؛ لاحتمال وجود النصاب عند حولان الحول.

أما إذا قارن الشرط وجود السبب فإنه يلزم وجوب الزكاة، ولكن لا لذات الشرط، بل لوجود السبب، أو قيام المانع كما في الدين ـ مثلاً ـ فيلزم العدم ولكن ذلك لقيام المانع، لا لذات الشرط.

* * *

الفرق بين العلة والشرط

قوله: (والعلة يلزم من وجودها وجود المعلول، ولا يلزم من عدمها عدمه في الشرعيات).

ش: **أقول**: لما فرغ من تعريف الشرط، أراد أن يفرق بينه وبين العلة، فبين أن الشرط لا يمكن أن يوجد المشروط ـ وهو: الحكم ـ مع عدم ذلك الشرط مثل: «الطهارة» لا يمكن أن تصح الصلاة إلاَّ بتلك الطهارة.

بخلاف المانع ـ كما سيأتي ـ فإن عدم المانع لا يلزم منه وجود الحكم ولا يلزم عدمه، كالدين ـ مثلاً ـ فإنه لا يلزم من عدمه عدم الزكاة، ولا وجوب الزكاة ـ كما وضحنا ذلك سابقاً ـ .

والشرط كذلك: لا يلزم أن يوجد الحكم عند وجوده فقد يوجد الشرط ولا يوجد المشروط، كالطهارة فقد جعله الشارع شرطاً لصحة الصلاة فيلزم من عدم الطهارة عدم صحة الصلاة، ولا يلزم من وجودها وجود الصلاة ولا صحتها فقد يتطهر ولا يصلي، وقد يصلي قبل دخول الوقت.

بخلاف العلة فإنه يلزم من وجودها وجود المعلول ـ وهو الحكم ـ ولا يلزم من عدم العلة عدم الحكم.

فقد يوجد الحكم بلا علة، وقد يوجد الحكم بعلة نعرفه بها، فمثلاً «الإسكار» علة لتحريم الخمر ووجوب الحد، فإذا وجدت العلة التي جعلها الشارع علة ــ وهي الإسكار ــ وجد الحكم وهو التحريم. وإذا انتفت العلة ــ وهي هنا الإسكار ــ انتفى الحكم وهو التحريم، وكذلك يقال في السبب. هذا في الشرعيات فيما عرفناه.

* * *

أقسـام الشـرط

قوله: (والشرط عقلي ولغوي وشرعي، فالعقلي كالحياة للعلم، والعلم للإرادة، واللغوي كقوله: «إن دخلت الدار فأنتِ طالق»، والشرعي كالطهارة للصلاة والإحصان للرجم).

ش: **أقول**: لما فرغ من تعريف الشرط، والفرق بينه وبين غيره: شرع في ذكر أقسامه باعتبار إدراك العلاقة مع المشروط، أو باعتبار وصفه.

فالشرط ينقسم بهذا الاعتبار إلى أقسام:

القسم الأول: الشرط العقلي، وهو: ما لا يوجد المشروط ولا يمكن عقلاً بدونه.

مثاله: اشتراط الحياة للعلم؛ فإن العقل يحكم بأن العلم لا يوجد بدون حياة، فإذا انتفت الحياة انتفى العلم، ولا يلزم من وجود الحياة وجود العلم.

مثال آخر: اشتراط العلم للإرادة، فإن العقل يحكم بأن الإرادة لا توجد بدون العلم.

مثال ثالث: اشتراط الفهم في التكليف، فإن العقل يحكم بأن التكليف

لا يوجد بدون فهم الخطاب الذي كلف به، فإذا انتفى الفهم انتفى التكليف، ولا يلزم من وجود الفهم وجود التكليف؛ فقد يفهم الصبـي بعض الخطابات لكنه لا يكلف.

القسم الثاني: الشرط اللغوي وهو: ما يذكر بصيغة التعليق مثل «إن» أو إحدى أخواتها مثل قول الزوج لزوجته: «إن دخلتِ الدار فأنتِ طالق» فإن أهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على أن ما دخلت عليه أداة الشرط هو: الشرط، والآخر المعلق عليه هو: الجزاء.

وبعض الأصوليين ـ كابن السبكي في «الإبهاج»، وابن القشيري، والقرافي في «الفروق»، وابن القيم في «أعلام الموقعين»، والزركشي في «البحر المحيط»، وابن الحاجب في «مختصره» ـ يعتبر الشروط اللغوية من قبيل الأسباب، لا من قبيل الشروط؛ وذلك لأنه يتحقق فيها تعريف السبب حيث يلزم من وجودها الوجود، ومن عدمها العدم.

فمثلاً في المثال الذي أتى به ابن قدامة ـ رحمه الله ـ للشرط اللغوي وهو: قول الزوج لزوجته: «إن دخلتِ الدار فأنتِ طالق» فإنه يلزم من الدخول الطلاق، ومن عدم الدخول عدم الطلاق.

القسم الثالث: الشرط الشرعي وهو ما جعله الشارع شرطاً لبعض الأحكام.

مثاله: اشتراط الطهارة في صحة الصلاة: فإن الشارع هو الذي حكم بأن الصلاة لا تصح إلاَّ بالطهارة، فيتوقف وجود الصلاة على وجود الطهارة شرعاً، لكن لا يلزم من وجود الطهارة وجود الصلاة؛ لما بيناه فيما سبق.

مثال آخر: اشتراط الإحصان لوجوب الرجم إذا زنا الشخص، فإن

الشارع هو الذي حكم بأنه لا يرجم إلاَّ الزاني المحصن، فيتوقف وجود الرجم على وجود الإحصان في الزاني ــ كما قلنا فيما سبق ــ .

مثال ثالث: اشتراط حولان الحول في وجوب الزكاة فالشارع هو الذي حكم بأن حولان الحول على المال البالغ للنصاب شرط لوجوب الزكاة فيتوقف وجوب الزكاة على حولان الحول على المال البالغ للنصاب. كما قلنا فيما سبق.

والشرط الشرعي ينقسم إلى ثلاثة أقسام: شرط وجوب، وشرط صحة، وشرط أداء.

أما شرط الوجوب فهو: ما يصير الإنسان به مكلفاً مثل بلوغ الدعوة الإسلامية لشخص ما، فهو شرط في وجوب الإيمان عليه.

وكذلك النقاء من الحيض والنفائس فهو شرط في وجوب الصلاة.

أما شرط الصحة فهو: ما جعل وجوده سبباً في حصول الاعتداد بالفعل وصحته مثل: الطهارة، واستقبال القبلة، وستر العورة، فإن هذه الأمور شروط لصحة الصلاة.

أما شرط الأداء فهو: حصول شرط الوجوب مع التمكن من إيقاع الفعل فيخرج به الغافل والنائم والمكره ونحوهم فإنهم ــ كما سبق أن قلناه ــ غير مكلفين بأداء الصلاة مع وجوبها عليهم.

القسم الرابع: الشرط العادي وهو: ما يكون شرطاً عادة.

مثاله: نصب السلم لصعود السطح، فإن العادة تقضي بأنه لا يمكن لأي إنسان أن يصعد السطح إلاَّ بوجود السلم أو نحوه مما يقوم مقامه.

وابن قدامة لم يذكر هذا القسم؛ لكونه يدخل ضمن الشرط اللغوي كما

قال ابن القشيري، فكل من الشرط اللغوي والعادي من قبيل الأسباب، لا من قبيل الشروط.

هذه هي أقسام الشرط باعتبار وصفه، والمقصود من تلك الأقسام هو: الشرط الشرعي فإن حدث تعرض لشرط من الشروط السابقة فمن حيث ما تعلق به من حكم شرعي في خطاب الوضع، أو خطاب التكليف، ويصير إذ ذاك شرعياً بهذا الاعتبار فيدخل تحت قسم الشرط الشرعي، ذكر ذلك الشاطبي في «الموافقات».

* * *

سبب تسمية الشرط بذلك

قوله: **(وسُمِّي شرطاً؛ لأنه علامة على المشروط. يقال: «أشرط نفسه للأمر» إذ جعله علامة عليه. ومنه قوله تعالى: ﴿فَقَدْ جَآءَ أَشْرَاطُهَا﴾ [محمد: ١٨] أي علاماتها).**

ش: **أقول**: لما فرغ من تعريف الشرط والفرق بينه وبين العلة، وأقسامه: شرع في بيان سبب تسميته شرطاً. فبين أن سبب تسميته شرطاً هو: كونه علامة على المشروط فمثلاً: الإحصان في باب الزنا علامة على الرجم يقول الغزالي في «شفاء الغليل»: وفي الشرط معنى العلامة المحضة ولكنه يميز عنها: فإن العلامة المحضة ما يدل على الشيء من غير أن يكون لذلك الشيء تعلق به كالميل علم على الطريق، وأشراط الساعة أعلام لها، فالعلامة لا تعلق للمدلولات بها، ولا هي بذاتها تدل على مدلولاتها، بخلاف الشرط فإن له بالمشروط نوع تعلق؛ إذ للبينونة مثلاً نوع تعلق بدخول الدار إذا علق عليه على معنى ظهوره عقيبه في الظاهر». ا. هـ.

ومنه سمِّي الحرس: شرطة؛ لأنهم أعلموا أنفسهم بعلامات يعرفون بها.

ومنه قوله تعالى: ﴿ فَقَدْ جَآءَ أَشْرَاطُهَاۚ ﴾ [محمد: ١٨]: أي: جاءت علامات الساعة الدالة عليها.

فائدة: الشروط المعتبرة في الشرع الإسلامي هي كل ما جاء مكملاً لحكمة المشروط بحيث لا ينافيها بحال من الأحوال، أي: الشروط التي تكون موافقة لمقتضى مشروطاتها في العقود والتصرفات الشرعية بحيث لا تخالفها ولا تنفي مضمونها مثل: اشتراط الرهن أو الكفيل بالدين أو بالثمن المؤجل في البيع، واشتراط الصيام في الاعتكاف عند من يشترطه، واشتراط الكفاءة في النكاح، واشتراط الإمساك بمعروف، والتسريح بإحسان في النكاح، واشتراط الحرز في السرقة، والعمد العدوان في القتل قصاصاً ونحو ذلك من الشروط التي تكون مكملة لحكمة كل سبب يقتضي حكماً من الأحكام.

فهذه الشروط وما شابهها صحيحة شرعاً؛ لما فيها من الموافقة والاتساق مع المشروط الذي شرط فيه، فإن الاعتكاف ــ مثلاً ــ لما كان انقطاعاً إلى العبادة على وجه لائق بلزوم المسجد كان للصيام فيه أثر ظاهر.

وكذلك الكفاءة في النكاح فإنها لما كانت أقرب إلى التحام الزوجين وأولى بمحاسن العادات كان اشتراطها ملائماً لمقصود النكاح.

وأما الشروط التي لا تلائم مقصود المشروط ولا مكملاً لحكمته، بل جاء على الضد من ذلك فهي لا تعتبر شرعاً، أي: أن الشروط التي تخالف مقتضى المشروطات في العقود والتصرفات الشرعية وتناقض مدلولاتها تعتبر شروطاً فاسدة وغير صحيحة.

كما إذا شرط الزوج ــ مثلاً ــ أن لا ينفق على زوجته، أو اشترط في عقد البيع أن لا ينتفع بالمبيع، ونحو ذلك من الشروط المخلة بمقتضى العقد.

فهذا النوع من الشروط لا إشكال في إبطاله وعدم صحته؛ لأنه مناف لحكمة السبب فلا يصح أن يجتمع معه.

سؤال: إذا كان الشرط فاسداً ولا يلائم حكمة المشروط فهل يؤثر في المشروط ويبطله؟

أقول ـ في الجواب عن ذلك ـ: اختلف العلماء في ذلك ومكان التفصيل فيه كتب الفقه.

* * *

المانع

قوله: (وعكس الشرط المانع وهو: ما يلزم من وجوده عدم الحكم).

ش: **أقول**: لما فرغ من الشرط: شرع في المانع.

تعريف المانع لغة

المانع: الحائل بين الشيئين، وهو: اسم فاعل من المنع ضد الاعطاء، يقال: «منعه يمنعه» أي: يحول بين الرجل وبين الشيء الذي يريده ويقال: «رجل منوع» أي: ضنيين ممسك قال تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا ﴿٢١﴾﴾ [المعارج: ٢١].

* * *

تعريف المانع في الاصطلاح

المانع: «ما يلزم من وجوده عدم الحكم. ولا يلزم من عدمه وجود الحكم ولا عدمه لذاته».

هذا هو تعريف المانع كما ذكره القرافي في «شرح تنقيح الفصول» و«النفائس»، والفتوحي الحنبلي في «شرح الكوكب المنير».

يتبين ذلك بالمثال فالدين مثلاً مانع من وجوب الزكاة، فإنه يلزم من وجود الدين عدم الحكم ـ وهو وجوب الزكاة ـ ولا يلزم من عدم الدين وجود الحكم ـ وهو وجوب الزكاة ـ ، ولا عدم وجوده فقد يكون الشخص غير المدين غنياً يملك النصاب مع حولان الحول فهنا يوجد الحكم ـ وهو وجوب الزكاة ـ وقد يكون الشخص غير المدين فقيراً لا يملك النصاب فهنا لا يوجد الحكم ـ أي: لا تجب عليه الزكاة ـ .

فقوله: «ما يلزم من وجوده عدم الحكم» أخرج به السبب؛ حيث إن السبب ـ كما سبق ـ يلزم من وجوده وجود الحكم.

وقوله: «ولا يلزم من عدمه وجود الحكم ولا عدمه» أخرج الشرط؛ حيث إن الشرط يلزم من عدمه العدم.

وقوله: «لذاته» أتى به للاحتراز من مقارنة عدم المانع لوجود سبب آخر فإنه يلزم الوجود، ولكن لا لعدم المانع وإنما لوجود السبب الآخر، مثال ذلك: المرتد القاتل لولده فإن هذا يقتل بالردة وإن لم يقتل قصاصاً؛ لأن المانع إنما منع أحد السببين ـ فقط ـ وهو القصاص، وقد حصل القتل بسبب آخر وهو: الردة.

وتبين من ذلك: أن المانع عكس الشرط؛ لأن الشرط ـ كما سبق ـ يلزم من عدمه عدم الحكم كالطهارة ـ مثلاً ـ يلزم من عدمها عدم الصحة الصلاة.

والمانع ـ كما عرفت ـ يلزم من وجوده عدم الحكم كالدين يلزم من وجوده على الشخص عدم وجوب الزكاة.

فوَجود المانع وعدم الشرط يلزم منهما عدم الحكم، وعدم المانع ووجود الشرط لا يلزم منهما وجود الحكم ولا عدمه.

* * *

الشرط والمانع حكمان شرعيان

قوله: (ونصب الشيء شرطاً للحكم، أو مانعاً له: حكم شرعي على ما قررناه في المقتضي للحكم والله أعلم).

ش: **أقول**: كما سبق أن قرر أن العلة والسبب حكمان شرعيان كذلك هنا أراد أن يبين أن الشرط والمانع حكمان شرعيان أيضاً.

أي: أن كون الشرط شرطاً أو المانع مانعاً لم يكن كذلك لذاتهما، وإنما بوضع ونصب الشارع واعتباره ـ كما قلنا هناك في السبب والعلة ـ والمعنى في ذلك أن يقال: إن نصب هذه الأشياء لتفيد ما اقتضته من الأحكام هو حكم شرعي أي: قضاء من الشارع بذلك ومقتضياتها ـ أيضاً ـ حكم شرعي.

فجعل القذف ـ مثلاً ـ سبباً لوجوب الحد يعتبر حكماً شرعياً، ووجوب الحد حكم أيضاً، فيكون في القاذف حكمان: وجوب الحد وهو حكم تكليفي.

وسببية القذف أي: كون القذف سبباً لوجوب الحد حكم آخر وهو حكم وضعي.

وكذلك جعل الشارع الطهارة شرطاً لصحة الصلاة فيه حكمان:

صحة الصلاة وهو حكم تكليفي، وشرطية الطهارة لذلك حكم وضعي.

وكذلك جعل الدين مانعاً من وجوب الزكاة فيه حكمان:

عدم وجوب الزكاة حكم تكليفي، ومانعية الدين لذلك حكم وضعي، وهكذا، وقد سبق بيان ذلك في المقتضي للحكم.

* * *

القسم الثاني: الصحة والفساد

قوله: (القسم الثاني: الصحة والفساد).

ش: **أقول**: لما فرغ من ذكر القسم الأول ــ من الحكم الوضعي ــ وهو ما يظهر به الحكم وهو الذي ضم العلة والسبب والشرط والمانع: شرع في ذكر القسم الثاني من الحكم الوضعي وجعله يضم ما تبقى من أنواع الحكم الوضعي وهي: الصحة والفساد، والأداء، والإعادة، والقضاء، والرخصة والعزيمة.

فبدأ بالصحة والفساد وعدَّهما من الأحكام الوضعية، لا من الأحكام التكليفية وهو ما ذهب إليه الغزالي، وابن السبكي، والآمدي، والشاطبي، والإسنوي، والفتوحي الحنبلي، والزركشي، وهو الصحيح؛ وذلك لأمرين:

الأول: أن الصحة والفساد من الأحكام وليسا داخلين في الاقتضاء والتخيير؛ لأن الحكم بصحة العبادة وبطلانها، وكذا بصحة المعاملات وبطلانها لا يفهم منه اقتضاء ولا تخيير.

الثاني: أن الصحة تتبع الغاية ــ كما سيأتي ــ فالغاية لا تستتبع إلاَّ بعد معرفة الأركان والشروط، ولا يوقف على ذلك إلاَّ بعد حكم الشرع، بيان ذلك: أن الفعل إذا استوفى أركانه وشروطه فإنه يوصف عند الشارع بالصحة وما يتبع ذلك من الآثار المترتبة عليه، والفعل إذا لم يستوف أركانه وشروطه فإنه يوصف بالفساد وعدم ترتب آثاره عليه. وهذه المعاني تدخل في خطاب الوضع حقيقة؛ لأنها تكون بذلك من معاني السبب والسبب حكم وضعي، ووصف بعض الأصوليين ــ كالغزالي في «المستصفى» ــ السبب بالصحة والبطلان والفساد.

فثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن الصحة والفساد من أحكام الشرع الوضعية.

وذهب بعض الأصوليين ـ كالإمام الرازي والبيضاوي ـ إلى أن الصحة والفساد ليسا من الأحكام الوضعية، بل هما من الأحكام التكليفية واستدلوا على ذلك بقولهم: إن الصحة والفساد يرجعان إلى خطاب التكليف ولا يخرجان عن مضمونه ومدلوله؛ حيث إن معنى صحة الشيء: إباحة الانتفاع به، ومعنى الفساد: حرمة الانتفاع به، والإباحة والحرمة من الأحكام التكليفية.

وهذا يمكن الجواب عنه بأن يقال: إن إرجاع الصحة والفساد إلى الحكم التكليفي أمر فيه عسر وتكلف لا يخفى، فهو لا يساعد عليه اللفظ، ولا ينتظمه المعنى، وهو منقوض ـ كما قال الإسنوي في «نهاية السول» ـ بالمبيع إذا كان الخيار فيه للبائع فإنه صحيح ولا يباح للمشتري الانتفاع به.

هذا الخلاف قد جرى بين الجمهور القائلين بأن الصحة والفساد من الأحكام الشرعية، وليسا من الأحكام العقلية وذلك لأن كون الفعل يقع صحيحاً أو غير صحيح لا يعرف إلاَّ من الشرع.

وبعض الأصوليين ـ كابن الحاجب والعضد ـ ذهبوا إلى أن الصحة والفساد من الأحكام العقلية، وليسا من الأحكام الشرعية، واستدلوا لمذهبهم هذا بقولهم: إن كون الفعل الذي يأتي به المكلف موافقاً للأمر الطالب له أو غير موافق له على قول المتكلمين ـ في تعريف الصحة والفساد ـ، أو كونه تمام المطلوب حتى يكون مسقطاً للقضاء أو عدم كونه تمام المطلوب بحيث لا يندفع القضاء ـ على تعريف الفقهاء ـ يكفي في معرفة ذلك مجرد العقل؛ فإنه بعد ورود الأمر بالصلاة ـ مثلاً ـ ومعرفة حقيقة الصلاة المأمور بها فإن إتيان المكلف فعلاً مطابقاً لتلك الحقيقة أو غير مطابق لها لا يتوقف على الشرع بل إن العقل يدرك ذلك بمفرده كما يدرك كون المكلف مؤدياً للصلاة أو تاركاً لها على السواء.

ويمكن أن يجاب عن ذلك ـ كما قال ابن السبكي في «رفع الحاجب» ـ بأن الصحة والفساد والحكم بهما أمور شرعية، وكون الفعل مسقطاً للقضاء أو موافقاً للشرع هو من فعل الله تعالى وتصييره إياه سبباً لذلك، فما الموافقة ولا الإسقاط بعقليين؛ لأن للشرع مدخلاً فيهما.

ولو لم تكن الصحة شرعية لم يقض القاضي بها عند اجتماع شرائطها، لكنه يقضي بها بالإجماع، فدل على أنها شرعية، لأنه لا مدخل للأقضية في العقليات، وليس للقاضي أن يحكم إلاَّ بما يصح أن يكون حكماً من الشارع.

وهكذا ثبت: أن الصحة والفساد من الأحكام الشرعية الوضعية كما قرر ابن قدامة ـ رحمه الله ـ وليسا من الأحكام العقلية ـ كما زعم بعض الأصوليين ـ ولا من الأحكام التكليفية ـ كما زعم آخرون ـ .

* * *

تعريف الصحة والفساد

قوله: **(فالصحة هو اعتبار الشرع الشيء في حقِّ حكمه، ويطلق على العبادات مرة وعلى العقود أخرى).**

ش: أقول: الصحة في اللغة خلاف السقم، وهي: عبارة عن السلامة وعدم الاختلال، فيقال: «صح فلان من علته» أي: أصبح لا سقم فيه، ويقال: «أرض مصحة» أي: لا وباء فيها.

وأما الفساد لغةً فهو في اللغة: عبارة عن تغير الشيء عن حالته السليمة إلى حالة السقم.

* * *

تعريف الصحة في الاصطلاح

وأما الصحة في الاصطلاح فهي: اعتبار الشرع الشيء في حق حكمه وهذا تعريف للصحة مطلقاً.

ومعناه: اعتبار الشرع للشيء في حق حكمه المقصود منه، فإذا اعتبر الشارع شيئاً وحكم عليه فهو الصحة.

فصحة الشيء: استجماعه لجميع شروطه وأركانه وارتفاع موانعه، فالفعل عبادة كانت أو معاملة يكون صحيحاً إذا ترتب عليه الأثر المقصود منه إلاّ أن هذا الأثر يختلف في المعاملات عنه في العبادات.

ففي المعاملات المقصود منه: الحل أو الملك كالحل في النكاح والملك في البيع والهبة ونحو ذلك.

وفي العبادات يطلق على سقوط القضاء أو موافقة الأمر ــ كما سيأتي إن شاء الله ــ .

وقد وضح ذلك ابن السبكي في «جميع الجوامع» فقال معرفاً الصحة: «إنها موافقة الفعل ذي الوجهين لأمر الشارع» ومعروف أن الوجهين هما: موافقة الشرع، ومخالفته.

ومعناه واضح حيث إنه يقصد: أن الصحة هي: صفة للفعل الذي يقع موافقاً للشرع؛ لاستجماعه ما يعتبر فيه شرعاً من الشروط والأركان وانتفاء الموانع.

* * *

تعريف الفساد في الاصطلاح

وأما الفساد فهو عكس الصحة ونقيضها بكل اعتبار مما سبق.

فإذا قلنا: إن الصحة هي اعتبار الشرع الشيء في حق حكمه فالفساد هو عدم اعتبار الشرع.

وإذا قلنا: إن الصحة هي موافقة الأمر فالفساد مخالفته، وهكذا على التقابل.

فالفساد ــ إذن ــ في الاصطلاح الشرعي هو: عدم اكتساب التصرف وجوده الاعتباري وأثاره في نظر الشرع.

* * *

الصحيح من العبادات

قوله: (فالصحيح من العبادات: ما أجزأ وأسقط القضاء. والمتكلمون يطلقونه بإزاء ما وافق الأمر وإن وجب القضاء كصلاة من ظن أنه متطهر، وهذا يبطل بالحج الفاسد؛ فإنه يؤمر بإتمامه وهو فاسد).

ش: **أقول**: اختلف العلماء في الصحيح من العبادات على مذهبين:

المذهب الأول: أن الصحيح من العبادات هو: ما أجزأ وأسقط القضاء ومعنى ذلك: أن العبادة لا تكون صحيحة إلاَّ إذا وافقت الأمر على وجه يندفع به القضاء كالصلاة الواقعة وهي مستكملة لشروطها وأركانها، ومع انتفاء موانعها فإنها موافقة للأمر ومجزأة ومسقطة للقضاء فذلك هو صحتها، وهذا هو مذهب الفقهاء.

المذهب الثاني: أن الصحيح من العبادات هو: ما وافق الأمر الشرعي في ظن المكلف لا في الواقع سواء وجب القضاء أو لم يجب، وهو مذهب المتكلمين.

وعلى هذا المذهب: فإن كل من أُمِر بعبادة ففعلها موافقاً لذلك الأمر وذلك بأن يأتي بها على الوجه الذي أمر به: فإنه يكون قد أتى بها صحيحة وإن أخل بشرط من شروطها، أو وجد مانع من موانعها.

فمثلاً: صلاة من ظن أنه متطهر صحيحة عند المتكلمين؛ وذلك لأن المعتبر في الموافقة للأمر شرعاً هو حصول الظن فقط؛ لأنه هو الذي في وسع المكلف ولكنها غير صحيحة عند الفقهاء؛ لكونها لم تسقط القضاء؛ لاحتمال ظهور بطلان الظن فيجب القضاء حينئذٍ.

وكذلك فاقد الطهورين إذا صلى على حسب حاله على الوجه الذي أمر به في ذلك الوقت فصلاته صحيحة عند المتكلمين، فاسدة عند الفقهاء؛ لأن شرط الصلاة عند الفقهاء: الطهارة ولم توجد في نفس الأمر.

والراجح عند ابن قدامة ـ رحمه الله ـ هو مذهب الفقهاء وهو أن الصحيح: ما أسقط القضاء وهو الحق عندي؛ حيث إنه أنسب من جهة اللغة، كما ذكر القرافي ـ رحمه الله ـ في «شرح تنقيح الفصول»:

واستُدِل لذلك بأن الآنية إذا كانت صحيحة من جميع الوجوه إلاَّ من جهة واحدة فلا تسميها العرب صحيحة، وإنما يُسمَّى صحيحاً ما لا كسر فيه البتة.

وهذه الصلاة هي صلاة مختلة، فهي كالآنية المكسورة من وجه؛ لأنها على تقدير الذكر يتبين فسادها ويجب قضاؤها اتفاقاً.

أما مذهب المتكلمين فهو باطل ـ كما قال ابن قدامة هنا ـ ؛ لأنه لو كانت الصحة هي: موافقة الأمر ـ فقط ـ : لكان الحج الفاسد صحيحاً؛ لأنه مأمور بإتمامه والمضي فيه فالمتم له موافق للأمر بإتمامه فيجب أن يكون صحيحاً على زعمكم، لكنه فاسد بالاتفاق.

والمتكلمون لم يسكتوا عن ذلك، بل أجابوا عنه، حيث قالوا: لا نسلِّم أن الحج الفاسد قد وقع على موافقة الأمر، بل إنه وقع على

مخالفته؛ حيث فعل فيه ما أفسده، وحينئذٍ فانتفاء صحته إنما هو لانتفاء موافقته للأمر، وأما كون المفسد له مأموراً بإتمامه فلا يلزم منه أن يكون امتثاله الأمر بإتمامه يوجب الصحة؛ لأن الأمر بإتمامه طرأ على الأمر الأول؛ حفظاً لحرمة الوقت من الهتك بعد انعقاد الإحرام. أو أنه عقوبة للمفسد له على إفساده بمنعه من التخفيف عليه، ومعارضته له بنقيض قصده؛ قياساً على من وطأ امرأته في نهار رمضان فإنه مأمور بالإمساك بقية يومه مع وجوب القضاء والكفارة.

والحق: أن الخلاف بين الفقهاء والمتكلمين في هذه المسألة لفظي؛ لأن الفريقين متفقان على وجوب إعادة الصلاة على من صلى ظاناً أنه متطهر فبان خلافه.

ولكن الخلاف بينهما في وصف هذه الصلاة قبل إعادتها.

فقال الفقهاء: إنها ليست بصحيحة؛ لأنها لم تسقط القضاء؛ حيث إنه لا يزال مطالباً بفعلها مرة ثانية.

أما المتكلمون فإنهم يقولون: إنها صحيحة؛ وذلك لموافقتها أمر الشارع؛ لأن الشرع قد أمر المصلي أن يصلي بطهارة متأكدة أو مظنونة، وقد فعل ذلك على حسب حاله ولهذا فإنها توصف بالصحة لكونها موافقة للأمر.

وأما إعادتها فقد جاء من أمر آخر ألا وهو: تبين الخطأ في الظن.

كل ما في الأمر: أن الفقهاء نظروا إلى الواقع ونفس الأمر، أما المتكلمون فإنهم نظروا لظن المكلف، أما القضاء فهو واجب على المذهبين عند تذكر الحدث كما سبق.

* * *

الصحيح من العقود ــ وهي المعاملات ــ

قوله: (وأما العقود فكل ما كان سبباً لحكم، إذا أفاد حكمه المقصود منه فهو صحيح وإلاَّ فهو باطل، فالباطل هو: الذي لم يثمر، والصحيح: الذي أثمر).

ش: **أقول**: الصحيح من عقود المعاملات هو: كل ما كان سبباً لحكم إذا أفاد حكمه المقصود منه.

ومعناه: أن المراد بالصحيح في العقود: ثبوتها على موجب الشرع ليترتب عليه آثاره كالملك المرتب على العقود أي: يثبت به الحكم المقصود من التصرف كالحل في النكاح، والملك في البيع والهبة.

فالصحة في المعاملات: ترتب أحكامها المقصودة عليها؛ وذلك لأن العقد لم يوضع إلاَّ من أجل إفادة مقصوده كملك المبيع، وملك البضع في النكاح، فإذا أفاد مقصوده فهو صحيح، وحصول مقصوده هو: ترتب آثار حكمه عليه؛ لأن العقد مؤثر لحكمه وموجب له.

وإن لم يكن الأمر كذلك فهو باطل.

إذن يكون الباطل من العقود: كون الشيء لا يترتب عليه أثره المطلوب منه؛ لوجود خلل في ركنه أو شرطه كبيع المجنون، أو بيع المعدوم، أو بيع الميتة.

فكل عقد أو تصرف يفقد ركناً من أركانه أو شرطاً من شروطه فهو باطل لا يترتب عليه أثره الشرعي من حل، أو ملك، أو انتفاع.

الحاصل: أن الصحيح هو الذي له ثمرة من حل أو ملك أو انتفاع.

والباطل هو الذي لم يثمر شيئاً ولا يترتب عليه أثر شرعي من حل أو ملك أو انتفاع.

* * *

هل الفاسد والباطل مترادفان؟

قوله: (والفاسد مرادف للباطل، فهما اسمان لمسمى واحد. وأبو حنيفة أثبت قسماً بين الباطل والصحيح، جعل الفاسد عبارة عنه، وزعم أنه عبارة عما كان مشروعاً بأصله غير مشروع بوصفه).

ش: **أقول**: الفاسد تقدم تعريفه لغةً.

أما الباطل فهو في اللغة: الساقط، يقال: «بطل الشيء» إذا فسد وسقط حكمه ويقال: «بطل دم القتيل» إذا ذهب هدراً بلا ثأر ولا دية.

ومنه قيل للشجاع: «بطل» لبطلان الحياة عند ملاقاته، أو لأنه تبطل عنده دماء الأقران فلا يدرك عنده ثأر.

وهكذا عرفت من اللغة أنها سوَّت بين الباطل والفاسد.

أما تعريف الباطل في الاصطلاح فهو نفس تعريف الفاسد عند جمهور الأصوليين، فالباطل والفاسد عندهم اسمان لمسمى واحد ولفظان مترادفان، فكل فاسد باطل، وكل باطل فاسد، ومعناهما: ما يقابل الصحة.

فإذا قلنا: الصحة: «اعتبار الشارع الشيء في حق حكمه» فيكون الفاسد والباطل: عدم اعتبار الشارع.

وإذا قلنا بأن الصحة: «موافقة الفعل ذي الوجهين لأمر الشارع» فيكون الفاسد والباطل: مخالفة الفعل ذي الوجهين لأمر الشارع، وهكذا.

ويكون الفساد والبطلان في العبادات: مخالفة أمر الشارع، أو عدم

سقوط القضاء بالفعل كالصلاة التي تخلَّف فيها شرط أو ركن أو وجد مانع فإنها باطلة وفاسدة؛ لأن آثارها لم تترتب عليها من سقوط القضاء وبراءة الذمة وحصول الثواب ونحو ذلك.

والفساد والبطلان في عقود المعاملات هو تخلُّف الأحكام عنها وخروجها عن كونها أسباباً مفيدة للأحكام كالعقد الذي لم يستجمع شروطه وأركانه فإنه باطل وفاسد؛ لكونه غير مثمر ولا يمكن أن تترتب آثاره عليه، أي: أنه غير محصِّل شرعاً للأملاك واستباحة الأبضاع وجواز الانتفاعات ونحو ذلك. وقد سبق بيان ذلك، وإنما ذكرته هنا لأثبت أن الفاسد والباطل في العبادات والمعاملات لفظان بمعنى واحد عند جمهور الأصوليين.

ووافق الحنفيةُ الجمهور في أن الفاسد والباطل مترادفان، أي: اسمان لمسمى واحد في باب العبادات وباب النكاح من العقود.

أما عقود المعاملات فقد أثبت الحنفية قسماً بين الباطل والصحيح سَمَّوه بـ «الفاسد» أي: أنهم فرقوا بين الباطل والفاسد، قال ابن نجيم في «الأشباه والنظائر»: «الباطل والفاسد عندنا في العبادات مترادفان، وفي عقد النكاح كذلك، وأما في البيع فمباينان فباطله: ما لم يكن مشروعاً بأصله ولا بوصفه، وفاسده: ما كان مشروعاً بأصله دون وصفه».

فهم بذلك قد أثبتوا فرقاً بين الباطل والفاسد؛ حيث رتبوا على العقود الفاسدة بعض الآثار الشرعية، وجعلوا الفاسد مرتبة متوسطة بين الصحيح والباطل، فهو قسم ثالث مغاير للصحيح والباطل، وإليك تعريف كل من الصحيح والباطل والفاسد عند الحنفية حتى تتصور ماذا يقصدون بالباطل والفاسد فأقول:

عرفوا الصحيح بأنه ما كان مشروعاً بأصله ووصفه جميعاً:

ومعناه: ما استجمع أركانه وشرائطه بحيث يكون معتبراً شرعاً في حق الحكم فيقال: صلاة صحيحة، وبيع صحيح إذا وجدت أركانه وشروطه وارتفعت موانعه.

وعرفوا الباطل بأنه: ما لم يكن مشروعاً لا بأصله ولا بوصفه.

ومعناه: ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة، وذلك إما لانعدام معنى التصرف كبيع الدم والميتة ونحو ذلك، وإما لانعدام أهلية التصرف كما في بيع الصبـي والمجنون.

وعرفوا الفاسد بأنه: ما كان مشروعاً بأصله غير مشروع بوصفه ـــ كما نقله عنهم ابن قدامة هنا ـــ .

ومعناه: ما كان مشروعاً في نفسه فائت المعنى من وجه؛ لملازمته ما ليس بمشروع إياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة.

مثالـه: البيـع الربوي فإنه مشـروع بأصله مـن حيث إنـه بيـع ولا خلل في ركنه ولا في محله، ولكنه غير مشروع بوصفه وهو: الفضل؛ لأنه زيادة في غيـر مقابل فكان فاسـداً لا باطلاً؛ لملازمته للزيـادة وهي غير مشـروعة، ولكنـه لـو حذف تلك الزيـادة لصح البيـع، وهـذا هو معنى تصـور الانفصال في الجملة.

ومن أمثلته: صوم يوم العيد، والبيع بالخمر، أو بشرط فاسد لا يقتضيه العقد.

وبهذا ظهر أن الفاسد مغاير للباطل وذلك في باب المعاملات ـــ فقط ـــ دون باب العبادات ـــ كما سبق أن قلناه ـــ .

ولعل العلة التي جعلت الحنفية يفرقون بين الفاسد والباطل في باب المعاملات خاصة ـ كما أشار إليها الشاطبي في «الموافقات» وغيره ـ هي: أنه لما كان المقصود من العبادات هو التعبد فقط وهو لا يكون إلاَّ بالامتثال والطاعة، فإن المخالفة فيها تكون مفوتة للمقصود، فلا يظهر وجه للتفرقة بين باطل وفاسد فيها، فذمة المكلف لا تبرأ بصلاة فاسدة كما لا تبرأ بصلاة باطلة.

أما المعاملات فإنه لما كان المقصود منها أولاً وبالذات هو مصالح العباد الدنيوية فإن المجال مفتوح فيها، وتحققها في نفسها ممكن حتى مع وجود خلل في وصفها فلا تنعدم بالكلية إلاَّ إذا كان الخلل فيها راجعاً إلى الحقيقة أو الماهية.

والخلاصة: أن الحنفية جعلوا الباطل فيما إذا كان الخلل فيه راجعاً إلى أركان العقد، أو إلى العاقدين، أو إلى محل العقد، كما في بيع الملاقيح والمضامين مثلاً: فإنه باطل حيث إن الملاقيح هي: ما في بطون الحوامل من الأجنة، والمضامين هي: ما في أصلاب الفحول من الماء، فإن بيع الحمل وحده، أو الماء وهو في صلب الفحل غير مشروع البتة وليس امتناعه لأمر عارض، فكان باطلاً لذلك.

وجعلوا الفاسد فيما إذا كان الخلل فيه راجعاً إلى أوصاف العقد الخارجية، لا إلى أركانه، وذلك كما في بيع الدرهم بالدرهمين، فإن الدراهم في ذاتها قابلة للبيع، وإنما امتنع هذا البيع؛ نظراً لاشتمال أحد الجانبين فيه بالزيادة، فهو مشروع من حيث إنه بيع، وممنوع من حيث انعقاد الربا، ولذلك قالوا: لو حذفنا الزيادة صح البيع ولم يحتج إلى عقد جديد.

* * *

الجواب عن مذهب الحنفية في ذلك

قوله: (ولو صح له هذا المعنى: لم ينازع في العبارة، لكنه لا يصح؛ إذ كل ممنوع بوصفه فهو ممنوع بأصله).

ش: أقول: أجاب ابن قدامة عما زعمه أبو حنيفة من التفريق بين الفاسد والباطل بما معناه: أنه لو صح أن معنى الفاسد هو ما كان مشروعاً بأصله وغير مشروع بوصفه: لا يمكن أن ينازعه أحد في التعبير عنه بلفظ «الفاسد» لكن هذا المعنى الذي فسر به الفاسد لا يصح من جهة أن كل ممنوع بوصفه فهو بلا شك ممنوع بأصله؛ وذلك لأن الباطل هو الذي لا يثمر وكذلك الفاسد فهما متساويان على كل حال.

وأيضاً فإن التفريق بين الباطل والفاسد الذي ذكره الحنفية قد ظهر فساده من جهة النقل ـ كما ذكر الزركشي في «البحر المحيط» ـ حيث إن مقتضاه أن يكون الفاسد هو: الموجود على نوع من الخلل. والباطل هو: الذي لا تثبت حقيقته بوجه، وقد قال تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء: ٢٢]، فسمى السموات والأرض فاسدة على تقدير الشريك ووجوده، ودليل التمانع يقتضي أن العالم على تقدير الشريك ووجوده يستحيل وجوده لحصول التمانع، لا أنه يكون موجوداً على نوع من الخلل، فقد سمى الله تعالى الشيء الذي لا تثبت حقيقته بوجه فاسداً، وهو خلاف ما قالوه في التفرقة.

* * *

هل الخلاف بين الحنفية والجمهور لفظي أو معنوي؟

أقول ـ في الجواب عن ذلك ـ إن الجمهور قالوا: لا فرق بين الباطل والفاسد فهما اسمان لمسمى واحد، وأما الحنفية فقد فرقوا بينهما بما سبق أن ذكرنا.

والخلاف بينهما خلاف لفظي، قال المحلى في «شرح جمع الجوامع»: «وفات المصنف ــ يعني ابن السبكي ــ أن يقول: والخلاف لفظي كما قال في الفرض والواجب؛ إذ حاصله أن مخالفة ذي الوجهين للشرع بالنهي عنه لأصله كما يسمى بطلاناً هل يسمى فساداً، أو لوصفه كما يسمى فساداً هل يسمى بطلاناً فعندهم لا، وعندنا نعم».

وقال الزنجاني في «تخريج الفروع على الأصول»: «واعلم أن هذا أصل عظيم فيه اختلاف الفئتين وطال فيه نظر الفريقين وهو على التحقيق نزاع لفظي ومراء جدلي».

بيان ذلك: أن الحنفية وإن فرقوا بين الباطل والفاسد في بعض المسائل حيث أثبتوا للفاسد وجوداً معترفاً به عندهم ورتبوا عليه بعض الأحكام الشرعية في حالة تنفيذ العقد والقبض، إلاَّ أن وجوده هذا وجود ناقص في الحقيقة، ولذلك فلا حكم له قبل القبض أي: أنه لم يرتب عليه بذاته أثره الشرعي، وإنما ترتبت عليه بعض الآثار نظراً لتنفيذ العقد فكان التنفيذ محل رعاية عندهم؛ لوجود الشبهة القائمة بسبب العقد، ولما قد يترتب في حق الغير بعد التنفيذ فكان الاعتراف ببعض هذه الآثار مراعاة لذلك الحق مع وجود الحرمة والإثم في جميع صوره.

كما أن الجمهور قد يفرقون بين الفاسد والباطل أحياناً ويخرجون عما قرروه من قاعدة الترادف بينهما إذا قام لهم دليل على ذلك من الفروع.

قال ابن اللحام في «القواعد والفوائد الأصولية»: «... إذا تقرر هذا فقد ذكر أصحابنا مسائل فرقوا فيها بين الفاسد والباطل» إلى أن قال: «والذي يظهر أن ذلك ليس مخالفة لقاعدة الترادف، وإنما وقع التفريق في مسائل

لدليل»، وقال مثل ذلك الإسنوي في «نهاية السول»، والزركشي في «البحر المحيط».

بذلك تبين أن الفرق بين الفاسد والباطل قد عمل به الجمهور والحنفية في مسائل لدليل.

فالحنفية لم يفرقوا بين الفاسد والباطل إلاَّ لما قام عندهم من الدليل الذي فهموا منه هذه التفرقة، وجعلهم يعتدون بالفاسد في بعض عقود المعاملات.

فيمكن أن يعتبر اعتدادهم بالفاسد فيها ـ خلافاً للجمهور ـ في كثير من المسائل خلافاً فقهياً لا أصولياً، وهذا لم ينشأ عن التسمية. وإنما نشأ عن دليل خاص لدى المجتهد، فنتج من ذلك أن الخلاف لفظي بين الجميع.

* * *

القضاء والأداء والإعادة

قوله: (فصل في القضاء والأداء والإعادة).

ش: **أقول**: القضاء والأداء والإعادة جعله بعضهم تقسيماً للحكم باعتبار الوقت المضروب للعبادة.

وجعله آخرون تقسيماً للحكم باعتبار متعلَّقه، وهو الفعل؛ لأن هذه الأمور أقسام للفعل الذي تعلق به الحكم.

وجعله فريق ثالث من لوازم ولواحق خطاب الوضع وهو الأولى والأفضل؛ لأن الوقت سبب للأداء، وخروجه سبب للقضاء، وبطلان الصلاة ـ مثلاً ـ سبب للإعادة والسبب حكم وضعي.

وابن قدامة من الفريق الثالث ولهذا ذكره هنا.

إذا علمت ذلك فاعلم أن العبادة إما أن يكون لها وقت معين من قبل الشارع أو لا.

أما العبادة التي لم يُعين الشارع لها وقتاً فإما أن يكون لها سبب أو لا.

فالعبادة التي لها سبب مثل: سجود التلاوة، سببها: قراءة آية السجدة أو سماعها، ومثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: سببها رؤية المنكر.

والعبادة التي لا سبب لها مثل: فعل بعض الأذكار المطلقة.

فمثل هذه العبادات لا توصف بأداء ولا بقضاء، وقال بعضهم: إنها قد توصف بالإعادة كمن دخل المسجد وهو ليس على طهارة ثم صلى تحية المسجد ظناً منه أنه على طهارة، ثم تبين أنه ليس على طهارة فإنه يعيد تحية المسجد مرة أخرى.

أما العبادة التي عيَّن الشارع لها وقتاً محدداً فهي: إما أن تقع قبل وقتها المقدر شرعاً، وإما أن تقع في وقتها، وإما أن تقع بعد وقتها.

فإن وقعت قبل وقتها المقدر شرعاً ـ حيث جوزه الشارع ـ فهو تعجيل مثل: إخراج الزكاة قبل الحول، وإخراج زكاة الفطر في أول شهر رمضان. فهذا الإخراج للزكاة يسمى تعجيلاً؛ لأن وقت إخراج الزكاة لا يكون إلاَّ بعد مرور الحول، وفي رمضان لا يكون إلاَّ في آخر ليلة منه.

وإن وقعت العبادة في وقتها المقدر شرعاً دون أن تسبق بأداء مختل فهو أداءً.

وإن وقعت تلك العبادة في وقتها المقدر شرعاً ولكن سبقت بأداء مختل فهو إعادة.

وإن فعلت العبادة بعد الوقت المقدر شرعاً فهو قضاء.

وفيما يلي بيان تفصيلي لكل من الإعادة والأداء والقضاء.

* * *

تعـريف الإعـادة

قوله: (الإعادة: فعل الشيء مرَّة أخرى).

ش: أقول: «فعل الشيء» جنس في التعريف يشمل الإعادة والأداء والقضاء، وقوله: «مرة أخرى» قيد في التعريف أخرج به الأداء؛ لأنه فعل للمرة الأولى.

* * *

الاعتراضات التي وجهت إلى هذا التعريف

هذا التعريف يوجه إليه عدة اعتراضات من أهمها:

الأول: أنه غير مانع من دخول القضاء؛ حيث إنه فعل الشيء مرة أخرى ولكن بعد خروج الوقت.

الثاني: أنه غير مانع من دخول العبادات التي لم يحدد لها الشارع وقتاً معيناً كالنوافل، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإنقاذ الغريق، ونحو ذلك.

الثالث: أن هذا التعريف يفيد: أن فعل الشيء مرة أخرى ـ كالصلاة مثلاً ـ يسمى إعادة سواء كان هناك خلل في صلاته الأولى كمن صلى بدون طهارة، أو لم يكن هناك خلل في صلاته الأولى إذا صلاها مرة أخرى فإنها تسمى: إعادة، فإنه لو صلى المرء الصلاة صحيحة، ثم أعادها في الوقت تسمى على هذا التعريف إعادة وإن لم يوجد خلل في الأولى.

وهذه الاعتراضات قوية، لذلك لابد من ذكر تعريف سالم من تلك

الاعتراضات وهو: «ما فعل ثانياً في وقت الأداء لخلل في الأول».

فقولنا: «ما فعل» جنس في التعريف دخل فيه الإعادة والأداء والقضاء.

وقولنا: «ثانياً» قيد في التعريف أخرج الأداء؛ لأنه يفعل أولاً.

وقولنا: «في وقت الأداء»، وهو وقته المحدد والمقدر له شرعاً.

وهو قيد ثان أخرج القضاء؛ لأن القضاء يفعل بعد خروج الوقت المحدد له شرعاً.

وقولنا: «لخلل في الأول» قيد ثالث في التعريف زيد؛ لئلا يرد الاعتراض الثالث من الاعتراضات الموجهة إلى التعريف الذي أورده ابن قدامة.

فهذه العبارة أتي بها ليخرج ما ليس كذلك كالمنفرد ـ مثلاً ـ إذا صلى ثانية مع الجماعة فإن صلاته الأولى ليس فيها خلل فلا توصف الثانية بالإعادة شرعاً بل هي أداء كالأولى.

وذهب بعض الحنفية إلى أن الفعل ثانياً لا يكون إعادة إذا كان الخلل مفسداً بأن كان لفقد ركن أو شرط، بل تعتبر الثانية هي الأولى، وما سبق لغو لا عبرة به.

إذا عرفت هذا فاعلم أن الإعادة قسماً من الأداء وليس قسيماً له؛ لأن الأداء في الحقيقة اسم لما وقع في الوقت المحدد شرعاً مطلقاً سواء كان مسبوقاً أو سابقاً، أو منفرداً، فإن سبق بأداء مختل سمي إعادة.

وعلى هذا فكل إعادة أداء من غير العكس.

فيمكننا أن نقول: فعل العبادة إما أن يكون في وقته المحدد شرعاً أو لا.

فإن كان في وقته المحدد فهو أداء، أو إعادة.

وإن لم يقع في وقته ـ بل بعد خروج الوقت ـ فهو قضاء.

* * *

تعـريـف الأداء

قوله: (والأداء: فعله في وقته).

ش: **أقول**: هذا التعريف للأداء غير مانع من دخول الإعادة، حيث إنها فعل العبادة في الوقت المحدد.

لذلك يكون تعريف الأداء السالم من هذا هو: «فعـل الشيء أولاً في وقته المقدر لـه شرعاً».

فقولنا: «فعل الشيء» جنس يشمل الأداء والإعادة والقضاء.

وقولنا: «أولاً» قيد أخرج الإعادة؛ لأن الإعادة تفعل مرة أخرى في نفس الوقت المحدد شرعاً.

وقولنا: «في وقته المقدر له» قيد ثان أخرج به القضاء؛ لأنه يفعل بعد خروج الوقت المقدر للأداء.

وهذا القيد أخرج أيضاً الفعل الذي لم يقدر الشارع له وقتاً محدداً كإنكار المنكر، وإنقاذ الغرقى ونحو ذلك.

وقولنا: «شرعاً» أي: يجب أن يكون التعيين والتحديد صادر من الشارع.

وهو قيد أخرج فعل الشيء في وقته المقدر عقلاً كما لو قدر الحاكم

لدفع الزكاة شهر رمضان مثلاً، فإن هذا الوقت ليس من قبل الشارع ويسمى فعل المكلف أداء.

تنبيه: لا يشترط وقوع جميع فعل الواجب في الوقت المحدد حتى يكون أداءً، بل لو وقع بعضه كركعة من الصلاة مثلاً، فالصحيح أن الجميع أداء تبعاً لتلك الركعة؛ لأمرين:

الأول: أن الركعة من الصلاة مشتملة على معظم أفعالها وغالب ما بعدها تكرير لها فيكون تابعاً لها.

الثاني: لما أخرجه البخاري ومسلم أن النبي ﷺ قال: «من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة».

أما إن أدرك أقل من ركعة فالكل قضاء عند الجمهور كما ذكره النووي في «روضة الطالبين». أما عند الحنفية فالكل أداءً حتى لو أدرك تكبيرة الإحرام قبل أن يسلِّم الإمام فيكون قد أدرك الصلاة كما جاء في «فواتح الرحموت» و «تيسير التحرير»، وهو الراجح عند الحنابلة كما ذكر ابن مفلح في «الفروع».

* * *

تعريف القضاء

قوله: (**والقضاء: فعله بعد خروج وقته المعيَّن شرعاً**).

ش: **أقول**: معناه: القضاء فعل الشيء بعد خروج الوقت الذي عينه الشارع.

فقوله: «فعله» أي: فعل الشيء وهو جنس دخل فيه القضاء وغيره.

وقوله: «بعد خروج وقته المعين» قيد أخرج الأداء والإعادة لأنهما يفعلان قبل خروج الوقت المعين.

وقوله: «شرعاً» سبق بيانه.

إذا علمت ذلك فاعلم أن هذا التعريف يدل على أن فعل الشيء بعد خروج وقت الأداء يسمى قضاءً مطلقاً، أي: لا فرق في تأخير الواجب عن وقت الأداء بين أن يكون التأخير لعذر كالحائض، يفوتها الصوم في رمضان، أو لغير عذر بأن أخر العبادة عمداً حتى خرج وقته ثم فعله.

تنبيه: عدم ذكر ابن قدامة للعبادة في تعريفه للإعادة والأداء والقضاء يدل على أن لفظ الإعادة والأداء والقضاء شامل للعبادات والمعاملات وهو مذهب الحنفية، ولعله روعي في ذلك الإطلاق اللغوي كما تقرر ذلك كتب الحنفية.

أما الجمهور فإن لفظ الإعادة والأداء والقضاء خاص عندهم بالعبادات المؤقتة.

* * *

مسائل تتعلق بالقضاء

قوله: (فلو غلب على ظنه في الواجب الموسَّع أنه يموت قبل آخر الوقت لم يجز له التأخير، فإن أخره وعاش: لم يكن قضاء؛ لوقوعه في الوقت، والزكاة واجبة على الفور، فلو أخرها ثم فعلها: لم تكن قضاء؛ لأنه لم يعين وقتها بتقدير وتعيين. ومن لزمه قضاء صلاة على الفور فأخر: لم نقل: إنه قضاء القضاء).

ش: **أقول**: بعدما فرغ من تعريف القضاء شرع في بيان مسائل تتعلق به، ولبيان ذلك لا بد أن تعلم أن الواجب الموسع هو: أن يكون الوقت أكثر من العبادة كصلاة الظهر ـ مثلاً ـ فإن وقتها يبدأ من بعد زوال الشمس إلى كون ظل الشيء مثله، فالفرد إذا أوقع الصلاة في أي جزء من هذا الوقت:

كان قد أداها في وقتها، وله الحق أن يوقع الصلاة في أول الوقت، أو في وسطه، أو في آخره. ولكن لا يؤخر أداء الصلاة عن أول وقتها إلاَّ إذا عزم على أنه سيؤديها في آخر الوقت، هذا إذا غلب على ظنه الحياة ــ وقد سبق بيان ذلك في الواجب الموسع ــ.

ولكن يجب أن تعلم هنا أنه إذا خرج الوقت ولم يفعل تلك الصلاة وفعلها بعده: كان قضاء.

إذا علمت ذلك فاعلم أن هناك مسائل في ذلك لا بد لك من معرفتها وهي:

المسألة الأولى: إذا كان المكلف يغلب على ظنه أنه يموت قبل انتهاء الوقت ــ في الواجب الموسع ــ: لا يجوز له أن يؤخر الصلاة بأي حال؛ لأنه ترك العمل بالظن الراجح، وعمل بالظن المرجوح، وهذا لا يجوز؛ لما فيه من التفريط، فيكون عاصياً بذلك التأخير.

المسألة الثانية: لو حصل من المكلف أنه أخر الصلاة ــ مثلاً ــ مع أنه يغلب على ظنه أنه لا يعيش إلى آخر الوقت، ولكنه عاش ولم يمت وفعل الصلاة في آخر الوقت: كان هذا الفعل أداءً، وليس بقضاء؛ لوقوع هذا الفعل في الوقت المحدد شرعاً وتبين خطأ ظنه، وهذا مذهب ابن قدامة ــ هنا ــ والغزالي، وصفي الدين الهندي، وهو مذهب الجمهور كما نقله ابن الحاجب عنهم.

وذهب القاضي أبو بكر وبعض الأصوليين إلى أن الفعل قضاء؛ لأنه تضيق بسبب غلبة ظنه فهو كما لو تأخر عن زمنه المحدود.

المسألة الثالثة: إذا بلغ المال النصاب وحال عليه الحول ولم يوجد موانع فإن الزكاة ــ حينئذٍ ــ تجب على الفور دون تأخير عند أكثر العلماء، لكن لو أخرها ثم فعلها فإن ذلك الفعل أداءً، وليس بقضاء؛ لأن الشارع لم

يعين وقتها بتقدير دقيق وتعيين كتعيين أوقات الصلوات وصيام رمضان ونحو ذلك، فالإنسان إذا أخر إخراج الزكاة ثم أخرجها في وقت آخر سمي فعله هذا أداءً، وإن كان قد أثم بهذا التأخير؛ لكونه أخر على أصحاب الزكاة حقوقهم، وتأخير الحقوق عن المستحقين لا يجوز بغير عذر.

المسألة الرابعة: إذا خرج وقت الصلاة الذي حدده الشارع والمكلف لم يصل؛ لعذر كنوم ـ مثلاً ـ فإنه يلزمه قضاء تلك الصلاة فور قيامه من نومه، لكن ذلك المكلف لم يقضها فوراً، بل أخرها إلى وقت آخر، ثم صلاها بعد ذلك: فإن ذلك الفعل قضاء، ولا يقال: إنه قضاء القضاء؛ لأنه فعل بعد خروج الوقت المعين له شرعاً فيسمى قضاء وإن لم يقضه فوراً.

* * *

ما يفعل بعد فوات الوقت المحدد لعذر أو لغير عذر يُسمَّى قضاءً

قوله: **(فإذاً اسم القضاء مخصوص بما عين وقته شرعاً ثم فات الوقت قبل الفعل، ولا فرق بين فواته لغير عذر أو لعذر كالنوم، والسهو، والحيض في الصوم، والمرض، والسفر).**

ش: **أقول**: أراد ابن قدامة بهذا الكلام أن يبين أن اسم القضاء مخصوص بفعل العبادة بعد فوات وقته المعيَّن والمحدَّد له من الشارع مطلقاً، أي: سواء كان فوات الوقت لعذر أو لغير عذر، فإنه لا فرق في تأخير الواجب عن وقت الأداء بين أن يكون التأخير لعذر أو لغير عذر، وسواء كان التأخير مع التمكن من الفعل كالمسافر يستطيع الصوم في السفر، وكذلك المريض أو كان مع عدم التمكن من فعله إما لمانع شرعي كما في الحيض والنفاس؛ لعدم صحة الفعل شرعاً مع وجود شيء من ذلك،

أو لمانع عقلي كنوم وسهو وإغماء فإنه لا يمكن عقلاً أداء الصلاة من النائم والساهي والمغمى عليه؛ لأنها تفتقر إلى النية والقصد وذلك محال مع وجود النوم والإغماء والسهو.

هذا عند جمهور العلماء من الفقهاء والأصوليين.

* * *

المذهب الثاني ـ في المسألة ـ ودليله

قوله: **(وقال قوم: الصيام من الحائض بعد رمضان ليس بقضاء؛ لأنه ليس بواجب؛ إذ فعله حرام، ولا يجب فعل الحرام فكيف تؤمر بما تعصي به؟ ولا خلاف في أنها لو ماتت لم تكن عاصية)**.

ش: **أقول**: بين فيما سبق أن من فاته فعل العبادة في وقتها المعين وفعلها بعد خروج وقتها يُسمى فعله هذا «قضاءً»، سواء كان فوات الوقت لعذر كالحيض والسفر والمرض، أو لغير عذر.

وخالف بعض العلماء في ذلك وقالوا: إن الحائض إذا فاتها أيام من رمضان فإنه يجب عليها أن تصومها بعد رمضان، وصيامها الواقع بعد رمضان ليس قضاء، بل هو أداء.

واحتجوا بقولهم: إن الصيام في رمضان ليس بواجب على الحائض حال حيضها، بل إن صومها في رمضان وهي حائض حرام ولا يصح، ومعلوم: أنه لا يجب فعل الحرام: فكيف تؤمر الحائض بالصيام في رمضان حال حيضها وهي تعصي به لو فعلت الصيام؟

وإنما قلنا: إن صيام رمضان حال الحيض لا يجب؛ لأن الواجب هو ما توعد على تركه بالعقاب ـ كما سبق ـ بمعنى: أن من ترك الواجب فإنه

يعصي، والعصيان يستوجب العقاب، والحائض لما تركت الصيام ـ حال حيضها ـ ثم ماتت قبل أن تتمكن من الصيام عن تلك الأيام التي تركتها فإنها لا تكون عاصية بإجماع العلماء، وعدم عصيانها في الترك دليل على أنه لا يجب عليها الصيام في حالة حيضها. إذن: لما لم تتمكن الحائض من أن توقع الصيام في وقته المقدر شرعاً للعذر وهو: «الحيض» فإن فعلها ـ فيما بعد ـ هو نفس الأداء الذي لم تتمكن من فعله لعذر الحيض، فلا يُسمَّى قضاء.

* * *

المذهب الثالث ـ في المسألة ـ

قوله: (وقيل في المريض والمسافر لا يلزمهما الصوم ـ أيضاً ـ فلا يكون ما يفعلانه بعد رمضان قضاء).

ش: **أقول**: ذهب بعض العلماء إلى أن المسافر سفر قصر، والمريض لا يلزمهما الصوم في شهر رمضان، وإذا كان الصيام في الشهر لا يلزمهما ولا يجب عليهما حال السفر وحال المرض، ثم فعلا الصيام بعد رمضان سُمِّي ما فعلاه أداءً وليس قضاءً.

وإنما قلنا: إن صيام الشهر لا يجب على المسافر لما أخرجه البخاري عن جابر بن عبد الله ـ رضي الله عنه ـ أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ليس من البر الصيام في السفر».

وإنما قلنا: إن صيام الشهر لا يجب على المريض للمشقة التي تحصل له عند صومه.

وكذلك أجمع العلماء على أنه من أخر رمضان لسفر أو لمرض من غير تفريط، ثم مات ـ بعد ذلك ـ وقبل القضاء فإنه لا يكون عاصياً لتأخيره.

والخلاصة: أن هذين المذهبين ـ أعني: المذهب الثاني والثالث ـ يفيدان أن الحائض والمسافر والمريض يفوتهم الصوم في رمضان لعذر الحيض والسفر والمرض فإنهم إذا فعلوا ما فاتهم يسمَّى هذا الفعل أداءً وليس بقضاء؛ لعدم وجوبه عليهم حال العذر؛ بدليل: عدم عصيانهم لو ماتوا قبل فعلهم له؛ لما سبق أن قلناه حيث إنهم يستدركونه ـ فقط ـ ولا يقضونه.

* * *

الجواب عن المذهب الثاني والثالث

قوله: (وهذا فاسد لوجوه ثلاثة).

ش: **أقول: الراجح**: أن ما يفعل بعد فوات الوقت المحدد شرعاً يسمَّى قضاءً مطلقاً، أي: سواء كان فوات الوقت لعذر كالحيض والسفر والمرض أو لغير عذر.

أما ما زعمه أصحاب المذهبين الأخيرين من أن الحائض والمسافر والمريض إذا فاتهم الصوم لعذر الحيض والمرض والسفر ففعلوا ما فاتهم فإن هذا الفعل يسمى أداءً ولا يسمى قضاء فإن هذا الزعم فاسد من وجوه ثلاثة إليك بيانها:

* * *

الوجه الأول

قوله: (أحدها ما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «كنا نحيض على عهد رسول الله ﷺ فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة»، والآمر بالقضاء إنما هو النبـي ﷺ على ما نقرره فيما يأتي).

ش: **أقول**: الوجه الأول الدال على فساد ما زعمه أصحاب القول الثاني. هو:

ما أخرجه البخاري ومسلم والترمذي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «كنا نحيض على عهد رسول الله ﷺ فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة».

وجه الاستدلال: أن عائشة رضي الله عنها سمَّت فعل الصيام ــ بعد انتهاء الشهر، وبعد زوال الحيض ــ قضاءً، فلو كان أداءً لما سمَّته باسم القضاء.

ثم أخبرت أن النبي ﷺ كان يسمِّيه قضاء ويأمر به، وهذا هو المقصود من قول ابن قدامة: «والآمر بالقضاء هو النبي ﷺ».

وإذا كان قد سُمِّي قضاء، فلا يمكن أن يطلق عليه بأنه أداءً؛ لما ذكرناه من الفرق بين الأداء والقضاء.

* * *

الوجه الثاني

قوله: **(الثاني: أنه لا خلاف بين أهل العلم في أنهم ينوون القضاء)**.

ش: **أقول:** هذا هو الوجه الثاني من الأوجه الدالة على فساد ما زعمه أصحاب المذهبين الثاني والثالث، وبيانه:

أنه إذا صام المسافر والمريض والحائض بعد زوال عذرهم فإنه تجب عليهم نية القضاء، لا نية الأداء بإجماع العلماء.

وكلما وجبت فيه نية القضاء فهو قضاء؛ لأنه لو كان أداءً: لما جاز أن ينووا القضاء؛ لأنهم ــ حينئذٍ ــ ينوون غير الواجب عليهم.

* * *

الوجه الثالث

قوله: (الثالث: أن العبادة متى أمر بها في وقت مخصوص، فلم يجب فعلها فيه لا يجب بعده، ولا يمتنع وجوب العبادة في الذمة، بناء على وجود السبب مع تعذر فعلها، كما في النائم والناسي، وكما في المحدث تجب عليه الصلاة مع تعذر فعلها منه في الحال، وديون الآدميين تجب على المعسر مع عجزه عن أدائها).

ش: **أقول**: هذا هو الوجه الثالث ــ من الوجوه الدالة على فساد المذهب الثاني والثالث ــ وبيانه:

أن العبادة ــ كالصيام مثلاً ــ متى أمر الشارع بفعلها في وقت مخصوص ومعين فلم يجب فعلها على المكلف في هذا الوقت المعين؛ لعذر طرأ على المكلف كالحيض والسفر والمرض لا يجب فعلها أداءً بعد خروج الوقت.

لكن لا يمتنع أن تثبت تلك العبادة في الذمة؛ لأنه وجد السبب ــ وهو شهود الشهر ــ فيجب أن يوجد المسبب وهو الحكم ــ وهو هنا وجوب الصيام في الذمة ــ فيقضي ذلك فيما بعد إبراءً لذمته.

وقلنا: إن العبادة ــ وهو الصوم مثلاً ــ وجبت في الذمة؛ لأنه يتعذر فعلها حالاً، وذلك قياساً على النائم والناسي والمحدِث تجب عليهم الصلاة، ووجوب قضاء الديون من المعسر. بيان ذلك:

كما أنه لا يمتنع وجوب الصلاة على النائم والناسي مع أنهما لا يستطيعان الفعل في حالة النوم والنسيان كذلك لا يمتنع وجوب الصيام في ذمة كل من الحائض والمسافر والمريض.

وكما أنه لا يمتنع وجوب الصلاة على المحدِث مع تعذر فعلها حال

الحدث، كذلك لا يمتنع ثبوت وجوب الصيام على الحائض والمسافر والمريض مع تعذر فعلها حال الحيض، والسفر، والمرض.

وكما أن ديون الآدميين تجب على المعسر مع أنه عاجز عن أدائها حال إعساره كذلك لا يمتنع وجوب الصيام على هؤلاء الثلاثة مع تعذر فعله حال المرض والسفر والحيض.

وإذا وجبت العبادة على المكلف كان لا بد أن يؤديها في وقتها، لكن إذا كان عنده عذر كالمرض والسفر والحيض والنوم والنسيان فإن الوجوب يبقى في الذمة وتكون مشغولة به حتى يفعل ذلك الواجب، فإن فعله ولم يخرج الوقت كان أداءً، وإن فعله بعد خروج الوقت المعين شرعاً فقد استدرك فعله بالقضاء.

فإذا علمت فساد القولين ــ الثاني والثالث ــ بهذه الوجوه الثلاثة: صح القول الأول وهو قول الجمهور وهو: أن العبادة إذا فعلها المكلف بعد فوات الوقت المحدد شرعاً يسمى قضاء سواء كان فوات الوقت لعذر أو لغير عذر.

أما ما ذكره المخالفون من أن العبادة إذا فعلت بعد فوات وقتها المعين شرعاً لعذر فإن الفعل بعد ذلك يكون أداءً وليس بقضاء؛ لأن العبادة غير واجبة حال العذر: فيمكن أن نجيب عنه ونقول: إن الشيء الذي ليس بواجب هو: الأداء، أما جعلها في الذمة فهو واجب لا شك فيه.

أما عدم العصيان إذا تركوا الصيام حال العذر فهذا مرجعه إلى كونهم غير مكلفين بفعل الصيام أداءً للعذر كالسفر والمرض والحيض، فإذا زالت تلك الأعذار رجع إليهم التكليف، لكن تبقى الذمة مشغولة حتى يفعلوا ما وجب عليهم قضاء. والله أعلم.

* * *

مسـألـة

إذا قلنا: إن ما يفعله المكلف بعد خروج وقته المقدر شرعاً يُسمَّى قضاء فهل يسمى قضاء حقيقة أو مجازاً؟ فيه خلاف، إليك ذكره:

* * *

بيان خلاف العلماء في ذلك

ذهب بعض أهل العلم إلى أنه يسمَّى قضاء بطريق المجـاز؛ لأن القضاء الحقيقي مبني على وجوب الأداء وهو ساقط مع وجود المانع بالاتفاق.

وذهب الجمهور إلى أنه يسمى قضاءً حقيقة وهو الصحيح؛ لأن المعتبر في القضاء هو سبق الوجوب في الجملة الأسبق وجوب الأداء على ذلك الشخص نفسه، ولأنه ليس من شرط القضاء وجوب الأداء في حق المستدرك، بل يكفي فيه تقدم سبب الأمر به، فيكون الفعل في الزمن الثاني ـ أي: بعد خروج الوقت ـ قضاء بهذا المعنى؛ لعموم دليل الوجوب، ولفواته عن الوقت في حقه.

وأشار بعض الأصوليين إلى ذلك في تعريف القضاء فقال: هو: ما فعل بعد وقت الأداء استدراكاً لما سبق وجوبه مطلقاً.

تنبيه: أطلق ابن قدامة ـ رحمه الله ـ الكلام فقال: «الإعادة فعل الشيء. . .» إلخ، وهذا يدل على أنه لم يُخصِّص الإعادة والقضاء والأداء بالواجب، بل تتعلق بالمندوب كما تتعلق بالواجب، وهذا مذهب الشافعية وأكثر العلماء.

وقالوا: إنها تتعلق بالمندوب إذا كان له وقت معين، بخلاف المندوب المطلق فإنه لا يتعلق به الأداء والقضاء والإعادة.

وبناء عليه: فإن المندوب إذا فات فإنه يقضى مطلقاً، كما قال العلماء: إن قضاء السنة سنة كما أن قضاء الواجب واجب؛ إذ لا فرق بينهما من هذه الناحية ويشملهما حد القضاء.

أما الحنفية فإنهم يخالفون الجمهور في تعلق القضاء بالمندوب ويقصرون القضاء على الواجب فقط؛ تنزيلاً للمندوب عن درجة الواجب؛ بسبب: أن طلبه غير جازم، واستثنى بعض الفقهاء من الحنفية من هذه القاعدة: قضاء السنة إذا كانت شديدة التأكيد بشروط فقالوا في فروعهم: إذا فات المصلي سنة الصبح مع فرضها، فإنه يسن له قضاؤها بخلاف ما إذا فاتته السنة دون الفرض فلا قضاء لها.

سؤال: ما الدليل الموجب للقضاء هل هو الأمر الموجب للأداء يبقى منسحباً على الواجب وملازماً له في الوقت وبعده، أو دليل القضاء أمر جديد ومبتدأ؟

هذه المسألة قد بحثها ابن قدامة في مسائل الأمر بعنوان: «الواجب المؤقت هل يسقط بفوات وقته أو لا؟» وسيأتي التفصيل فيها إن شاء الله.

* * *

العزيمة والرخصة

قوله: (فصل: في العزيمة والرخصة).

ش: **أقول**: ذكر ابن قدامة العزيمة والرخصة ـ هنا ـ؛ لكونهما من الأحكام الوضعية، عنده كما ذهب إلى ذلك الآمدي في «الإحكام»، والغزالي في «المستصفى»، والشاطبي في «الموافقات»، والأنصاري في «فواتح الرحموت».

وكونهما من الأحكام الوضعية هو الصحيح؛ لأمرين:

الأول: أن الرخصة في حقيقة أمرها هي وضع الشارع وصفاً معيناً سبباً في التخفيف، والعزيمة هي: اعتبار مجاري العادات سبباً للآخذ بالأحكام الأصلية العامة، والسبب حكم وضعي.

الأمر الثاني: أن اعتبار كل من السفر والمرض والحيض والضرورة، والإكراه، وغيرها أسباباً للترخيص، أو مانعة من التكليف بحكم العزيمة كل ذلك لا طلب فيه ولا تخيير، بل فيه وضع وجعل واعتبار. وهذه كلها أحكام وضعية.

ولهذا كانت العزيمة والرخصة من أقسام الحكم الوضعي.

وذهب بعض الأصوليين منهم الزركشي في «البحر المحيط» إلى أن العزيمة والرخصة من الأحكام التكليفية؛ لأنهما يرجعان إلى الاقتضاء والتخيير باعتبار أن العزيمة تحمل معنى الاقتضاء، والرخصة تحمل معنى التخيير.

فجعل هؤلاء الرخصة والعزيمة كصفة للأحكام التكليفية، وأن كلاً من هذه الأحكام إما أن يكون عزيمة ومطلوباً، وإما أن يكون رخصة ومخيراً فيه. وبناء عليه: فهما من الأحكام التكليفية؛ لكونهما اسمين لما طلبه الشارع أو أباحه على وجه العموم، والطلب والإباحة حكم تكليفي.

وهذا المذهب مرجوح؛ لأن إلتصاق الرخصة والعزيمة بالحكم الوضعي لا يخفى على المدقق؛ حيث إن الرخصة ترجع في الحقيقة إلى جعل الأحوال الطارئة غير الاعتيادية سبباً للتخفيف عنهم؛ لأن الحكم المشروع فيها هو جعل الضرورة أو الإكراه سبباً في إباحة المحظور، وطروء العذر سبباً في التخفيف بترك الواجب، وهكذا فإن ذلك وأمثاله ـ في الحقيقة ـ هي وضع أسباب لمسببات، والسبب من أنواع الحكم الوضعي.

وأن العزيمة في الواقع ترجع إلى جعل الشارع الأحوال العادية للمكلفين سبباً لبقاء الأحكام الأصلية واستمرارها في حقهم.

والخلاف في الحقيقة خلاف لفظي لا يترتب عليه ثمرة، فالمسألة اعتبارية؛ حيث نظر كل من الفريقين إلى ناحية معينة.

فمن نظر إلى اتصاف الرخصة بالوجوب أو الندب أو الإباحة وكذلك العزيمة وجد فيهما اقتضاء فعدَّهما من الأحكام التكليفية؛ حيث اعتبر المسبب فيهما دون السبب.

ومن نظر إلى سبب الرخصة وأنها لا تكون إلاَّ بعذر، والعذر سبب لها عدها من أحكام الوضع، والله أعلم.

* * *

تعريف العزيمة لغة

قوله: (العزيمة في اللسان: القصد المؤكد ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا ۝﴾ [طه: ١١٥]، ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]).

ش: **أقول**: العزيمة في اللغة مشتقة من العزم وهو: القصد المؤكد، أي: ما عقد عليه القلب من الأمر فيقال: «عزم على الشيء عزماً وعزيمةً» إذا عقد ضميره على فعله وقطع عليه، ومنه قوله تعالى: ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا ۝﴾ [طه: ١١٥]، أي: قصداً بليغاً متأكداً في العصيان، ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، أي: إذا قطعت الرأي فتوكل على الله في إمضاء أمرك، كما قال الزمخشري في «الكشاف».

وعزائم الله: فرائضه التي أوجبها الله وأمرنا بها.

وأولوا العزم من الرسل هم الذين عزموا في إمضاء أمر الله فيما عهد إليهم، وسموا بذلك لتأكد قصدهم في طلب الحق.

* * *

تعريف الرخصة لغة

قوله: (والرخصة: السهولة واليسر، ومنه: «رخص السعر» إذا تراجع وسهل الشراء).

ش: **أقول**: الرخصة في اللغة مشتقة من الرخص وهو ضد الغلاء، وهو عبارة عن اليسر والسهولة ومنه «رخص السعر» إذا تراجع وسهل الشراء.

والرخص في الأمر: خلاف التشديد، يقال: رخص الشارع لنا في كذا ترخيصاً وأرخص إرخاصاً: إذا يسَّره وسهَّله، ويقال: «فلان يترخص في الأمر»: إذا لم يستقص، ويقال: «رخص الشيء رخصاً فهو رخيص»، كذا ورد في «المصباح المنير»، و «القاموس المحيط».

* * *

تعريف العزيمة اصطلاحاً

قوله: (فأما في عرف حملة الشرع فالعزيمة: الحكم الثابت من غير مخالفة دليل شرعي، وقيل: ما لزم بإيجاب الله تعالى).

ش: **أقول**: لقد اختلفت عبارات الأصوليين في تعريف العزيمة فذكر ابن قدامة منها اثنين، هما:

التعريف الأول: أن العزيمة هي: «الحكم الثابت من غير مخالفة دليل شرعي» ومعناه واضح: حيث إن قوله: «الحكم الثابت» معناه: أن الحكم

يجب أن يكون ثابتاً. وخرج بذلك الحكم غير الثابت كالمنسوخ مثلاً فلا يسمى عزيمة؛ حيث إنه لم يبق مشروعاً أصلاً.

وقوله: «الحكم الثابت» عام وشامل لجميع الأحكام الخمسة؛ لأن كلاً منها حكم ثابت فتشمل العزيمة جميع الأحكام التكليفية: الواجب، والمندوب، والحرام، والمكروه، والمباح.

وهذا الحكم يجب أن يكون ثابتاً عن طريق الشرع، وهذا وإن لم يصرح به ابن قدامة في التعريف إلَّا أن قوله ـ فيما سبق ـ : «في عرف حملة الشريعة» إشارة إليه؛ حيث إنه لا يتكلم إلَّا عن الأحكام الثابتة بدليل شرعي.

أما الحكم الثابت بدليل عقلي فلا يدخل ـ هنا ـ ؛ حيث إن ذلك لا يستعمل فيه العزيمة ولا الرخصة.

وقوله: «من غير مخالفة دليل شرعي» معناه: أنه يجب أن يكون الحكم ثابتاً بدليل شرعي في حين أنه لا يخالفه دليل شرعي آخر.

فإن خالفه دليل شرعي آخر فينظر إما أن يكون هذا الدليل مساوياً للدليل الذي ثبت به الحكم، أو راجحاً عليه.

فإن كان الدليل المخالف مساوياً للدليل الذي ثبت به الحكم: لزم الوقف وانتفت العزيمة، ووجب طلب المرجح الخارجي.

وإن كان الدليل المخالف راجحاً على الدليل الذي ثبت به الحكم: لزم العمل بمقتضاه وتنتفي ـ حينئذٍ ـ العزيمة، وثبتت الرخصة؛ لأن الرخصة ـ كما سيأتي تعريفها ـ : ما ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح.

فمثلاً: «تحريم الميتة» حكم ثابت من غير مخالفة دليل شرعي، فإذا وجدت المخمصة: حصل المخالف لدليل التحريم وهو قوله تعالى: ﴿فَمَنِ

﴿ٱضۡطُرَّ فِي مَخۡمَصَةٍ غَيۡرَ مُتَجَانِفٖ لِّإِثۡمٖ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ٣﴾ [المائدة: ٣]، وهو راجح على دليل التحريم؛ حفظاً للنفس فجاز الأكل من الميتة وحصلت الرخصة؛ لأن مصلحة إحياء النفس والمحافظة عليها مقدمة على مفسدة الميتة وما فيها من الخبث.

ولما رأى بعض الأصوليين ــ كالفتوحي الحنبلي في «شرح الكوكب المنير»، وابن اللحام في «القواعد والفوائد الأصولية» ــ أن تعريف ابن قدامة السابق فيه بعض الغموض واللبس عدلوا عن عبارته إلى عبارة أخرى أصرح منها، فقالوا: العزيمة هي: الحكم الثابت بدليل شرعي خالٍ من معارضٍ راجح.

فهذا التعريف هو بمعنى تعريف ابن قدامة إلاَّ أنه أصرح منه وأكثر وضوحاً.

التعريف الثاني ــ من التعريفين اللذين قد أوردهما ابن قدامة للعزيمة ــ هو: ما لزم العباد بإيجاب الله تعالى.

هذا هو تعريف الغزالي في «المستصفى»، والآمدي في «الإحكام»، وابن الحاجب في «مختصره».

ومعناه: أن العزيمة هي: الحكم الشرعي الذي ألزم به العباد بإلزام الله تعالى لهم.

وقوله: «بإيجاب الله تعالى» قد احترز به عن النذر فإنه يكون لازماً ولكن لزومه ليس بإيجاب الله ــ تعالى ــ، وإنما بإلزام العبد نفسه بذلك.

اعترض على هذا التعرف بأنه غير جامع. بيان ذلك:

أن التعريف خصص العزيمة بالواجبات الشرعية دون غيرها؛ وذلك لذكر اللزوم والإيجاب في التعريف.

ولو أريد بلفظ «لزم العباد» الفعل والترك: فإنه يكون التعريف شاملاً للواجب والحرام ويكون المعنى: ما لزم العباد من فعل أو ترك بإيجاب الله تعالى أي: بطلب حتمي منه.

وهو ليس كذلك؛ لأن العزيمة تذكر في مقابلة الرخصة، والرخصة تكون في الواجب وغيره فكذلك ما يقابلها، كما قال التفتازاني في «حاشيته على شرح مختصر ابن الحاجب» والزركشي في «البحر المحيط».

ويمكن أن يجاب عن ذلك بأنه يستبعد أن يكون مراد الأصوليين المعرفين العزيمة بهذا التعريف هو أن لفظ «لزم» هو وجوب الفعل أو الترك، ولكن الأقرب أن يكون مرادهم بذلك اللفظ «أثبت» أو «شرع» فيكون لفظ «لزم» عاماً وشاملاً لجميع أنواع الحكم.

ولكن لا يستقيم هذا الجواب مع اللفظة الأخرى وهي قوله في التعريف «بإيجاب الله تعالى».

وقد عُرِّفت العزيمة بعدة تعريفات، ولكن هذه التعريفات تتحد في المعنى، وإن وجد الاختلاف بينها فسببه: أن بعضهم جعل العزيمة تشمل بعض الأحكام التكليفية، والبعض الآخر جعل العزيمة تشمل جميع الأحكام التكليفية.

وبالجملة فكل من الفريقين نظر إلى الموضوع من ناحية.

فالقائل بأن العزيمة تختص بالواجب والمحرم: نظر إلى أن العزيمة في اللغة تدل على كون الأمر قاطعاً وذلك خاص بهما دون غيرهما من الأحكام فلذلك عرفها بقوله: «العزيمة: ما لزم العباد بإيجاب الله تعالى».

والقائل بأن العزيمة تعم وتشمل جميع الأحكام الخمسة: نظر إلى أنها

أصول مشروعة من الله تعالى، وما كان أصلاً مشروعاً من الله فهو الحق له سبحانه على العباد فعليهم اعتقاد ذلك وامتثاله بحسب درجته في الطلب أو الترك، فتكون بذلك كلها عزائم، ولذلك عُرِّفت العزيمة بقوله: «الحكم الثابت بدليل شرعي خالٍ عن معارض راجح».

* * *

تعريف الرخصة اصطلاحاً

قوله: (والرخصة: استباحة المحظور مع قيام الحاظر. وقيل: ما ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح).

ش: **أقول**: اختلفت عبارات الأصوليين في تعريف الرخصة، فذكر ابن قدامة ـ رحمه الله ـ منها تعريفين:

التعريف الأول: الرخصة: استباحة المحظور مع قيام الحاظر.

وذلك مثل «أكل الميتة في المخمصة» فإنه استباحة المحظور وهو المحرم وهو أكل الميتة مع قيام الحاظر ووجوده وهو قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣].

* * *

ما اعترض به على هذا التعريف

اعترض على هذا التعريفين باعتراضين:

الاعتراض الأول: أن الاستباحة المذكورة في التعريف استباحة عامة وشاملة فقد يكون مستند الاستباحة الشرع، فتكون رخصة شرعية، وقد يكون مستند الاستباحة غير الشرع فيكون ذلك معصية لا رخصة.

* * *

جوابه

يمكن أن نجيب عن ذلك بأن ابن قدامة ــ رحمه الله ــ يقصد بالاستباحة ــ هنا ــ : الاستباحة التي تستند إلى الشرع بدليل قوله ــ فيما سبق لما أراد تعريف العزيمة والرخصة ــ : «وفي عرف حملة الشرع فالعزيمة. . والرخصة. .»، ومعروف أن حملة الشرع لا يتكلمون إلاَّ بما يستند إلى الشرع.

الاعتراض الثاني: أن المحظور لا يستباح إلاَّ بعذر من وجود ضرورة أو مشقة، أو حاجة فلا بد من إضافة لفظ «العذر» في التعريف وإلاَّ: يكون التعريف غير مانع من دخول غيره فيه؛ حيث إنه قد يستباح المحظور بدون عذر.

التعريف الثاني ــ من التعريفين اللذين أوردهما ابن قدامة للرخصة ــ هو: «ما ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح».

ذكر هذا التعريف عبد العزيز البخاري في «كشف الأسرار»، والفتوحي الحنبلي في «شرح الكوكب المنير».

وقد ذكر قوله: «ما ثبت على خلاف دليل» للاحتراز مما ثبت على وفق الدليل فإنه لا يكون رخصة، بل عزيمة كالصوم في الحضر.

وقوله: «لمعارض راجح»، المقصود بالمعارض ــ هنا ــ : العذر.

وذكرت هذه العبارة للاحتراز عن المعارض غير الراجح وهو: إما مساوٍ، أو ما كان أدنى من المساواة.

فإن كان مساوياً: يلزم التوقف حتى يثبت مرجح.

وإن كان قاصراً عن مساواة الدليل الشرعي فلا يؤثر وتبقى العزيمة بحالها.

* * *

الاعتراض على هذا التعريف

لقد اعترض على هذا التعريف بأنه غير مانع؛ وذلك لأن النكاح معروف جوازه، وهو حكم ثابت على خلاف الدليل؛ لأن الأصل في الحرة عدم الاستيلاء عليها. ومع ذلك ليس هو برخصة.

كذلك وجوب الزكاة والقتل قصاصاً؛ حيث إن كل واحد منهما ثابت على خلاف الدليل؛ لأن الأصل حرمة التعرض لمال الغير ونفسه، ولا يسمَّى شيء من ذلك رخصة.

ولما كان التعريفان اللذان قد أوردهما ابن قدامة ــ هنا ــ لم يسلما من اعتراض كما سبق، لذا رأيت أن لا أدع القارىء يتخبط في إيجاد تعريف أقرب للصواب.

ولقد ذكرت تعريفات الأصوليين للرخصة في كتابي: «الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس» فبلغت أكثر من أربعة عشر تعريفاً.

وبعد دراستها دراسة متأنية وبيان مالها وما عليها: اخترت تعريفاً هو ــ في ظني الغالب ــ أقرب تعريفات الرخصة للصواب وهو: «الحكم الثابت على خلاف الدليل لعذر».

فقولنا: «الحكم» جنس يشمل الرخصة والعزيمة.

وقولنا: «الثابت» أي: الذي ثبت. وذكر ذلك؛ إشارة إلى أن الترخص لا بد له من دليل، فإن لم يثبت بدليل لم يجز الإقدام عليه وإلاَّ: لزم ترك العمل بالدليل السالم عن المعارض وهذا باطل.

وقولنا: «على خلاف الدليل» أُطلِق ــ هنا ــ الدليل ولم يُقَيَّد بالمحرِّم ولا غيره كما فعل الآمدي في «الإحكام» وابن الحاجب في «مختصره»؛

وذلك ليشمل ما يقتضي الحرمة والوجوب والندب، كما يشمل الدليل العام كدليل الأصل في نحو قولهم: «الأصل كذا» والأصل من الأدلة الشرعية.

وأتي بعبارة «على خلاف الدليل» للاحتراز عن أمور:

الأول: العزيمة؛ لأنها على وفق الدليل، لا على خلافه.

الثاني: الأحكام الثابتة على وفق الدليل مثل: إباحة الأكل والشرب والنوم؛ حيث إنه لم يوجد دليل على منع هذه الأشياء حتى تكون إباحتها ثابتة على خلافه.

الثالث: الحكم الثابت بدليل راجح في مقابلة حكم ثبت بمرجوح، فإن المرجوح لا يسمى دليلاً وحينئذٍ فالحكم الثابت بالدليل الراجح لا يسمَّى رخصة؛ لأنه لم يثبت على خلاف الدليل.

وقولنا: «لعذر» العذر المراد به المشقة الشاملة للضرورة والحاجة. بمعنى: أن العذر يشمل أحكام الاضطرار من أكل الميتة ونحوها، كما يشمل أحكام السفر والمرض ونحو ذلك.

وأُطلِق العذر؛ وذلك ليشمل ما رخص فيه لمجرد الحاجة كبعض أنواع العقود من السلم و المساقاة والإجارة والقراض فهذه رخص مع أنها مخالفة للقياس والقواعد المقررة.

وبعضهم لم يطلق العذر، بل قيده بشرط: أن يكون شاقاً مثل الشاطبي حينما قال في تعريفه في «الموافقات»: الرخصة: «ما شرع بعذر شاق استثناء من أصل كلي يقتضي المنع مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه».

واحترز بهذه الكلمة ــ أعني قوله «لعذر» ــ عن التكاليف كلها فإنها

أحكام ثابتة على خلاف الدليل، لأن الأصل عدم التكليف، والأصل من الأدلة الشرعية.

وهذا التعريف هو أرجح التعريفات المذكورة في الرخصة ـ كما قلت سابقاً ـ .

فإن قيل: إن هذا التعريف غير مانع من دخول غيره فيه؛ حيث إن الثابت بالناسخ لأجل المشقة كعدم وجوب ثبات الواحد للعشرة في القتال ونحوه ليس برخصة مع أن الحد منطبق عليه.

قلنا: إن المنسوخ لا يسمى دليلاً، ثم إن سماه بعضهم دليلاً فهو على سبيل المجاز.

* * *

ما لم يخالف الدليل
مما يسَّره الله علينا هل يُسمَّى رخصة؟

قوله: (ولا يسمَّى ما لم يخالف الدليل رخصة وإن كان فيه سعة كإسقاط صوم شوال وإباحة المباحات).

ش: أقول: التعريف الثاني ـ من التعريفين اللذين ذكرهما ابن قدامة ـ يشترط فيه: أن تكون الرخصة مخالفة الدليل القائم بالحظر. وبناء على ذلك لا يسمَّى الحكم الذي لا يخالف دليلاً شرعياً رخصة وإن وجد فيه نوع من اليسر والسعة والسهولة من مأكول ومشروب وملبوس وغيرها من سائر المباحات. وكذلك عدم إيجاب صوم غير رمضان من أشهر السنة كإيجاب شهر شوال مثلاً لا يسمى ذلك رخصة.

تنبيه: قال: «كإسقاط صوم شوال» في هذه العبارة بعض التساهل؛

حيث إن الإسقاط يستدعي سابقة إيجاب، وصوم شوال لم يجب أصلاً حتى يكون عدم صومه إسقاطاً، فالأولى أن يقول «كعدم صوم شوال».

* * *

ما وضع عنا من الإصر والأغلال
ـ التي كانت على من سبقنا ـ تسمَّى رخصة مجازاً؟

قوله: **(لكن ما حُطَّ عنا من الإصر الذي كان على غيرنا يجوز أن يُسمَّى رخصة مجازاً لما وجب على غيرنا فإذا قابلنا أنفسنا به حسن إطلاق ذلك)**.

ش: **أقول**: المقصود بالإصر هو: الحمل الثقيل الذي يأصر صاحبه فيلاقي في تحمله أشد المشقة، والمقصود بالأغلال: الأعمال الشاقة والأعمال المغلظة والتكاليف الشديدة التي كانت على من قبلنا من الأمم السابقة كما ذكر ذلك الطبري في «جامع البيان» والزمخشري في «الكشاف».

إذا عرفت ذلك فاعلم أن ما وضع الله عنا من الإصر والأغلال التي كانت على الأمم السابقة تسمَّى رخصة مجازية؛ وذلك لأن الرخصة الحقيقية لم توجد فيه؛ حيث إن الأصل فيه ساقط في حقنا فليس في مقابلة عزيمة حتى يطلق عليه رخصة حقيقة.

وكان رخصة مجازية؛ لما فيه من التخفيف واليسر عند مقارنة حالنا بحالهم، كما قال الخبازي في «المغني»، والنسفي في «كشف الأسرار».

قال تعالى ـ في ذلك ـ : ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، وقال سبحانه: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وهذا معلوم أنه من جملة دعاء النبي ﷺ والمؤمنين.

ففي ذلك إشارة ـ كما قال القاسمي في «تفسيره» ـ إلى أنه عليه السلام قد جاء بالتيسير والسماحة، وأن شريعته أسهل الشرائع، وأنه وضع عن أمته كل ثقل كان في الأمم السابقة.

ومن الأحكام التي كانت على الأمم السابقة وخففت عنا وأسقطت بالكلية عنا ما جاء في «الكتاب المقدس، سفر الخروج، الأصحاح الحادي والعشرين»، من أن من شتم أباه أو أمه فإنه يقتل.

ومنها ما جاء في «الكتاب المقدس، سفر اللاويين، الأصحاح الحادي عشر»، أن كل من مس حائضاً يكون نجساً إلى المساء، وكل ما تجلس عليه يكون نجساً، وكل من مس فراشها يغسل ثيابه ويتحمم بماء ويكون نجساً إلى المساء.

وذكر بعض العلماء ـ كالطبري، والألوسي، والقاسمي، وابن حجر ـ كثيراً من تلك الأحكام التي كانت عليهم وأسقطت أو خففت عنا، منها: أنهم أمروا بقتل أنفسهم علامة على التوبة، وعدم جواز الصلاة إلاَّ في الأماكن المخصوصة، وطلب منهم أداء ربع المال في الزكاة، وتحريم السبت، وإحراق الغنائم، وعدم التطهير بالتيمم.

ويسمَّى هذا رخصة الإسقاط، أو الرخصة المجازية.

* * *

هل إباحة التيمم رخصة؟

قوله: **(فأما إباحة التيمم إن كان مع القدرة على استعمال الماء؛ لمرض أو زيادة ثمن سُمِّي رخصة. وإن كان مع عدمه فهو معجوز عنه. فلا يمكن تكليف استعماله الماء مع استحالته فكيف يقال السبب قائم؟)**.

ش: **أقول**: التيمم للمريض أو الذي به جراحة مع القدرة على استعمال الماء، أو زيد في ثمن الماء زيادة لا يوجب الشرع بذلها فيه فالتيمم ــ هنا ــ رخصة وهو من الرخص الواجبة ــ كما قلتُ في كتابي «الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس» ــ وذلك لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ﴾ [النساء: ٢٩]، وقوله: ﴿وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِۛ﴾ [البقرة: ١٩٥]، حيث إن المريض أو من به جراحة لو استعمل كل واحد منهما الماء لأدى بنفسه إلى التهلكة؛ لأنه يحتمل احتمالاً راجحاً أن المرض يزيد والجراحة تتسع بسبب استعماله لهذا الماء، فلذلك وجب عليهما التيمم؛ إبقاءً على نفسيهما.

لكن التيمم عند عدم الماء، أو عند وجود حائل دونه فهذا معجوز عنه فلا يكون رخصة، بل هو عزيمة؛ وذلك لعدم قيام السبب المحرم وهو القدرة على الماء؛ حيث إنه لا يمكن تكليف استعماله للماء مع عدمه؛ لأن ذلك تكليف ما لا يطاق، وقد سبق أن قلنا بأن تكليف ما لا يطاق لا يجوز مطلقاً.

وذهب بعض العلماء إلى أن التيمم عزيمة لا رخصة مطلقاً، أي: سواء كان التيمم لمرض، أو لجراحة، أو لغلاء ثمن، أو لعدم ماء، أو لوجود حائل وهو ما جزم به ابن عقيل كما نقله عنه ابن اللحام في «القواعد والفوائد الأصولية»، وأبو علي البندنيجي من الشافعية كما نقله عنه الإسنوي في «التمهيد».

وقيل: إن التيمم يمكن أن يكون رخصة من جهة، وعزيمة من جهة أخرى.

وقيل: إن التيمم رخصة مطلقاً أي: بكل حال.

وتكلمت عن ذلك كله في كتابي المذكور سابقاً.

* * *

أكل الميتة للمضطر رخصة مع وجوبه

قوله: (فإن قيل: فكيف يسمَّى أكل الميتة رخصة مع وجوبه في حال الضرورة؟ قلنا: يسمَّى رخصة من حيث إن فيه سعة؛ إذ لم يكلفه الله ـ تعالى ـ إهلاك نفسه ولكون سبب التحريم موجوداً وهو: خبث المحل ونجاسته، ويجوز أن يسمى عزيمة من حيث: وجوب العقاب بتركه فهو من قبيل الجهتين).

ش: أقول: معروف أن أكل الميتة محرم بالنص، وهو قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، ولكن إذا خاف المكلف على نفسه الهلاك من الجوع أو خاف اختلالاً يصيب أحد أعضائه فإنه ـ حينئذٍ ـ يجب عليه الأكل من الميتة.

ووجوب أكل الميتة للمضطر هو مذهب جمهور العلماء، وهو الصحيح؛ لأدلة كثيرة منها ما يلي:

الأول: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿٢٩﴾﴾ [النساء: ٢٩].

وجه الاستدلال: ـ كما أشار إليه ابن قدامة في «المغني» ـ أن المضطر قادر على إحياء نفسه بما أحله الله له فلزم تناول الميتة عند الاضطرار كما لو كان معه طعام حلال.

الثاني: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥].

وجه الاستدلال: أن ترك الأكل مع إمكانه في تلك الحالة إلقاء بيده إلى التهلكة وهذا لا يجوز، فيكون الأكل واجباً.

الثالث: ما أخرجه البيهقي في «السنن الكبرى» عن مسروق بن

الأجدع بن مالك أنه قال: «من اضطر إلى الميتة والدم ولحم الخنزير فلم يأكل ولم يشرب حتى يموت دخل النار».

وابن قدامة ـ هنا ـ ذهب إلى أن أكل الميتة للمضطر رخصة واجبة وهو مذهب جمهور الأصوليين، كما حكاه عنهم النووي في «الأصول والضوابط»، والزركشي في «البحر المحيط»، والبرماوي في «الفوائد السنية».

وحجة هؤلاء على أن ذلك رخصة واجبة: ما سبق ذكره من الآيتين والأثر عن مسروق الدالة على وجوب أكل الميتة للمضطر؛ حيث إنه ينطبق عليه تعريف الرخصة وهو أنه حكم ثابت على خلاف الدليل ـ وهو قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣] ـ لعذر وهو: الاضطرار.

وأيضاً سبب تحريم الميتة لا زال موجوداً وهو: خبث الميتة وما فيها من أضرار، وما فيها من نجاسة تلحق الضرر بالإنسان.

وأيضاً: أن أكل الميتة للمضطر فيه سعة وتيسير للمكلف؛ حيث إنه لو امتنع عن أكل الميتة وهو في هذه الحالة لتسبب في إهلاك نفسه، والنفس حق لله ـ تعالى ـ وهي أمانة عند المكلفين فيجب حفظها والحرص عليها من أي شيء يسيء إليها، ففي أكل الميتة للمضطر طريق لحفظ هذه النفس فيجب الأخذ به حتى لا نعاقب في التساهل بهذه الأمانة.

وذهب بعض العلماء إلى أن أكل الميتة واجب ولكنه عزيمة، وليس برخصة، وهو قول الكيا الهراسي كما نقله عنه الزركشي في «المنثور»، واختاره ابن دقيق العيد، وابن عقيل.

وحجة هؤلاء على أن أكل الميتة للمضطر واجب عزيمة هو ما أورده ابن قدامة ـ هنا كاعتراض ـ وهو قوله: «فكيف يسمَّى أكل الميتة رخصة مع وجوبه».

والمعنى: أن هؤلاء استشكلوا مجامعة الرخصة للوجوب؛ لأن الرخصة تقتضي التسهيل، والوجوب يقتضي الإلزام.

أجاب ابن قدامة عن ذلك بأن أكل الميتة للمضطر يمكن أن يسمَّى رخصة من جهة وعزيمة من جهة أخرى.

فهو يُسمَّى رخصة من جهة: أن الله سبحانه قد سامح المكلف ووسع عليه في استبقاء نفسه بأكل الميتة ولم يشق عليه بإيجاب الصبر عنه حتى يموت، ولهذا قال تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝٣﴾ [المائدة: ٣].

وأيضاً قد انطبق على أكل الميتة للمضطر تعريف الرخصة؛ حيث إنه حكم ثابت على خلاف الدليل القائم، وهو قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣] لعذر وهو الاضطرار، فسبب التحريم لم يزل وهو خبث الميتة ونجاستها.

وهو يُسمَّى عزيمة من جهة أن أكل الميتة وسيلة إلى استبقاء النفس الواجب المحافظة عليها بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ۝٢٩﴾ [النساء: ٢٩].

وقوله: ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ ووسيلة الواجب واجبة، فيكون أكل الميتة للمضطر واجب وترك الواجب حرام، فإذا ترك المضطر أكل الميتة ومات فإنه يعاقب؛ لأنه ترك واجباً.

ووصف البرماوي هذا بأنه الأقرب في «الفوائد السنية».

وبان لك أن أكل الميتة يسمى رخصة وعزيمة من جهتين.

وبعض الفقهاء ذهبوا إلى أن أكل الميتة للمضطر لا يجب بل هو مباح

فقط ولا يصل إلى حد الوجوب. وهو أحد الوجهين للحنابلة، وأحد الوجهين للشافعية، وهو اختيار أبـي يوسف من الحنفية، ومال إليه أبو إسحاق الشيرازي.

وعلى هذا المذهب: فإن المكلف المضطر لو امتنع عن تناول الميتة ومات فلا إثم عليه، وقد ذكرت أدلة هؤلاء والأجوبة عنها في كتابـي: «الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس» فارجع إليه إن شئت.

* * *

الحكم الثابت على خلاف العموم هل هو رخصة؟

قوله: (فأما الحكم الثابت على خلاف العموم: فإن كان الحكم في بقية الصور لمعنى موجود في الصورة المخصوصة كبيع العرايا المخصوص من المزابنة المنهي عنها: فهو ـ حينئذٍ ـ رخصة. وإن كان لمعنى غير موجود في الصورة المخصوصة كإباحة الرجوع في الهبة للوالد المخصوص من قوله عليه السلام: «العائد في هبته كالعائد في قيئه: فليس برخصة؛ لأن المعنى الذي حرم لأجله الرجوع في الهبة غير موجود في الوالد. والله أعلم).

ش: أقول: إذا جاء حكم شرعي عام في أفراد كالتحريم ـ مثلاً ـ ثم خُصَّ منه فرد بالإباحة، فإن تخصيص ذلك الفرد بالإباحة يقع على خلاف العموم؛ لأن الحكم العام هو التحريم وحكم الفرد على خلافه وهو: الإباحة.

فهل الحكم الثابت على خلاف العموم ـ وهو الإباحة في فرد من الأفراد ـ رخصة؟

الجواب عن ذلك فيه تفصيل، بيانه فيما يلي:

أولاً: إن كان الحكم العام الذي شمل بقية صوره وجزئياته قد ثبت لعلة ولمعنى موجود في الصورة المخصوصة فإن الصورة المخصوصة تكون رخصة.

مثال ذلك: إباحة بيع العرايا المخصوص من عموم النهي عن بيع المزابنة، فالعرايا ــ هنا ــ: رخصة، بيان ذلك.

أن المزابنة ــ وهي بيع الثمر بالتمر ــ قد نهى عنها الشارع نهياً عاماً، وهذا النهي شامل لجميع أفراده وجزئياته، ثم خُصَّت منه العرايا ــ وهي بيع الرطب على رؤوس النخل بمثله تمراً كيلاً فيما دون خمسة أوسق ــ.

فأبيحت العرايا لمن به حاجة مع أن المعنى الذي لأجله حرم بيع المزابنة موجود في العرايا، ومع ذلك رخص فيها وأبيحت لدليلٍ عارضٍ وهو الحاجة، فهذا يصدق عليه أنه رخصة.

وقد صرح بأنها رخصة في حديث أخرجه البخاري والترمذي عن زيد بن ثابت رضي الله عنه «أن النبي ﷺ نهى عن المزابنة إلاَّ أنه رخص في بيع العرايا بخرصها».

ثانياً: إن كان الحكم العام الذي شمل بقية صوره وجزئياته قد ثبت لمعنى غير موجود في الصورة المخصوصة.

أي: أن الصورة قد خصص بحكم لعلة ولمعنى خاص بها، أما الحكم العام فقد ثبت لمعنى لا ينطبق على المعنى الذي من أجله ثبتت الصورة المخصوصة فهذا ليس برخصة، بل هو تخصيص.

مثاله: إباحة الرجوع في الهبة للوالد المخصوص من عموم الحديث الذي أخرجه البخاري ومسلم والترمذي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «العائد في هبته كالكلب يقيء ثم يعود في قيئه».

ومعناه: أن الإنسان إذا وهب شخصاً آخر شيئاً فإنه يحرم عليه أن يعود في هبته؛ أخذاً بعموم هذا الحديث.

وخُصِّص الوالد من هذا العموم، فيباح للأب الرجوع في هبته لولده، وهذه الإباحة للوالد في أن يرجع في هبته لولده ليس برخصة؛ وذلك لأن المعنى الذي حرم لأجله الرجوع في الهبة غير موجود في الأب، فالأبوة تجعل للأب من التسلط على ما تحت يد الولد ما لم يكن لغيره.

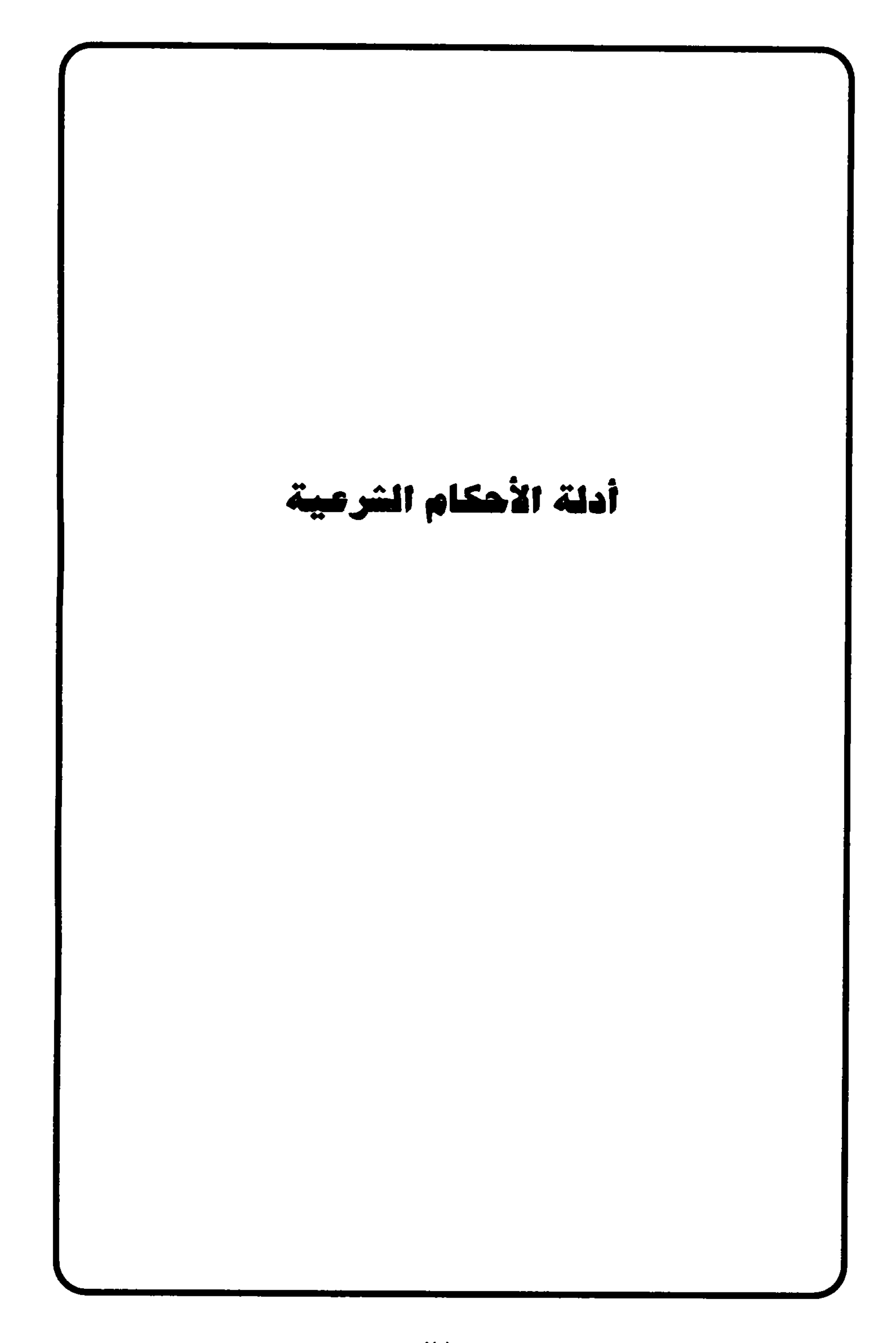
وبناء على ذلك: كان من باب تخصيص العموم، لا من باب الرخصة والدليل المخصِّص: هو ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «أنت ومالك لأبيك».

وقال بعض العلماء: إن رجوع الأب في الهبة رخصة وأقام الدليل على ذلك.

قلت: ما ذكره ابن قدامة ــ هنا ــ وهو أن رجوع الأب في الهبة من باب التخصيص هو أقرب للصحة؛ لما قلناه سابقاً، ولورود حديث آخر يدل على ذلك ذكره الزيلعي في «نصب الراية» وهو أنه روي عن النبي ﷺ أنه قال: «لا يحل لرجل أن يعطي عطية أو يهب هبة فيرجع فيها إلاَّ الوالد فيما يعطي ولده». والله أعلم.

ولقد تكلمت عن الرخصة وتعريفاتها وأقسامها وما يتصل بها وإثباتها بالقياس في كتاب قد ألفته في ذلك أسميته: «الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس» فإن كنت تريد الاستزادة فارجع إليه، حيث إنه مطبوع متداول.

• • •



أدلة الأحكام الشرعية



أدلة الأحكام الشرعية

قوله: (باب في أدلة الأحكام).

ش: **أقول**: لما انتهى وفرغ من ذكر الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية: شرع في ذكر أدلة تلك الأحكام؛ حيث إن كل حكم ــ من وجوب وتحريم وندب وكراهة وإباحة وسبب وشرط ومانع وعزيمة ورخصة وصحة وفساد وأداء وإعادة وقضاء ــ لا يمكن أن يثبت ويعمل به إلاَّ بدليل شرعي سواء كان هذا متفقاً عليه أو مختلفاً فيه.

● تعريف الأدلة لغة واصطلاحاً:

الأدلة جمع دليل، والدليل لغة يطلق على المرشد حقيقة وهو الناصب للعلامة أو الذاكر لها.

ويطلق على ما يحصل به الإرشاد مجازاً، والذي يحصل به الإرشاد هي العلامة التي نصبت التعريف.

والدليل اصطلاحاً ــ أي: في اصطلاح علماء الشريعة ــ هو: «ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري»، كما عرفه بذلك ابن الحاجب في «مختصره» وحكاه الآمدي في «الإحكام» وابن السبكي في «جميع الجوامع».

فما لا يمكن أن يتوصل به، وما يمكن أن يتوصل لا بالنظر، وما يمكن أن يتوصل بالنظر لكن لا بصحيحه، وما يمكن أن يتوصل بصحيحه لا إلى مطلوب خبري.

فلا يسمى شيئاً من ذلك دليلاً.

وبناء على هذا: خرج عن هذا التعريف أشياء:

الأول: ما يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب تصوري ـ أي غير تصديقي؛ لأن المقصود بقوله في التعريف ـ : «خبري» أي: تصديقي، فيكون المطلوب التصوري خارجاً عن هذا التعريف مثل: الأحوال الشارحة والحد والرسم.

الثاني: المقدمات الكاذبة التي يمكن أن يتوصل بالنظر الفاسد فيها إلى مطلوب خبري؛ لأنه يمتنع ـ ضرورة ـ التوصل بصحيح النظر فيها إلى مطلوب خبري؛ حيث إن النظر يكون صحيحاً إذا كانت مادته صادقة.

الثالث: القضايا المرتبة ترتيباً صحيحاً؛ لأن المرتبة لا يمكن أن يتوصل بالنظر الصحيح فيها.

هذا ما خرج عن هذا التعريف..

أما ما دخل فيه فهي أمور، وهي:

الأول: المقدمات الصادقة التي يمكن أن يتوصل بالنظر الصحيح فيها إلى مطلوب خبري.

الثاني: دخول المطلوب الخبري مطلقاً سواء كان مفيداً للقطع أو للظن؛ وذلك لأن المطلوب الخبري أعم من أن يكون علمياً أو ظنياً.

وهذا مذهب جمهور الفقهاء والأصوليين كما حكاه الآمدي في

«الإحكام» وابن تيمية في «المسودة»، وفرق بعض الأصوليين بين ما أفاد القطع فسموه دليلاً، وما أفاد الظن فسموه أمارة، كما قاله أبو الحسين البصري في «المعتمد» وذهب إليه أبو يعلى في «الكفاية» كما حكاه عنه ابن تيمية في «المسودة»، وحكاه الباجي في «الحدود» عن بعض المالكية، وحكاه أبو إسحاق الشيرازي في «اللمع» عن أكثر المتكلمين.

وهذا التفريق غير صحيح؛ لأمور:

الأول: أن العرب لا تفرق في تسمية ما يؤدي إلى العلم أو الظن، فلم يكن لهذا الفرق وجه.

الثاني: أن اعتقاد موجب الظن والعلم والعمل بهما واجب فلا فرق بينهما.

وقيل ـ في التعريف ـ «ما يمكن التوصل...» ولم يقال: «ما يتوصل» وذلك للإشارة إلى أن المعتبر التوصل بالقوة فهو يكون دليلاً وإن لم ينظر فيه أحد.

قال الباجي في «الحدود»: إن الدليل هو الذي يصح أن يستدل به ويسترشد ويتوصل به إلى المطلوب وإن لم يكن استدلال ولا توصل به أحد، ولو كان الباري جل وعلا خلق جماداً ولم يخلق من يستدل به على أن له محدثاً لكان دليلاً على ذلك وإن لم يستدل به أحد، فالدليل دليل لنفسه وإن لم يُستدل به.

فائدة: والاستدلال هو: طلب الدليل.

والمستدل هو: الطالب للدليل.

والمستدل عليه هو: الحكم.

والمستدل له هو: أيضاً الحكم، ويحتمل الخصم المطالب بالدليل.

● **تعريف الأحكام لغة واصطلاحاً:**

الأحكام جمع حكم، وقد سبق تعريفه لغة واصطلاحاً بالتفصيل أثناء الكلام عن تعريف الفقه والحكم الشرعي.

والمقصود هنا: أن تلك الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية السابقة الذكر لا تثبت إلاَّ بدليل شرعي، فأراد ابن قدامة ـ رحمه الله ـ في هذا الباب أن يبين الأدلة الشرعية؛ لأنه لا يمكن أن يكون شيء حكماً شرعياً إلاَّ بدليل من الشارع.

فبحث في هذا الباب الأدلة المتفق عليها ـ في الجملة ـ والمختلف فيها وما يتعلق بكل دليل من مباحث.

* * *

الأصـول الشرعيـة

قوله: (الأصول أربعة: كتاب الله، وسنة رسوله ﷺ، والإجماع، ودليل العقل المبقي على النفي الأصلي، واختلف في قول الصحابي، وشرع من قبلنا وسنذكر ذلك إن شاء الله تعالى).

ش: **أقول**: الأصول جمع أصل، والأصل يطلق على إطلاقات كثيرة قد سبق ذكرها عند شرح «أصول الفقه»، ومما قلناه ـ هناك ـ إن المقصود بالأصل هو الدليل، فأصول الفقه هي: أدلته الشرعية وهو المقصود هنا؛ حيث بين ابن قدامة الأدلة الشرعية المتفق عليها والمختلف فيها عنده.

فالأصول أو الأدلة المتفق عليها عنده أربعة: الأول: «الكتاب»، الثاني: «السنة»، الثالث: «الإجماع»، الرابع: «دليل العقل المبقي على النفي

الأصلي» وهو: استصحاب الحال ودليل العقل الذي سيأتي التفصيل فيه إن شاء الله.

أما الأصول والأدلة التي اشتهر الخلاف فيها فهي عنده أربعة ـ أيضاً ـ الأول: «قول الصحابي». الثاني: «شرع من قبلنا». الثالث: «الاستحسان». الرابع: «المصلحة المرسلة». على ما ذكره ابن قدامة فيما بعد.

وسيأتي ـ إن شاء الله ـ الكلام عن هذه الأصول أصلاً أصلاً بالتفصيل في موضعه.

وابن قدامة ـ رحمه الله ـ كما تلاحظ لم يذكر القياس من الأدلة المتفق عليها من حيث الجملة مما يجعلنا نقول: إنه يميل إلى الرأي القائل: إن القياس ليس من الأصول، وعلة القائلين به هي: أن القياس لا يفيد إلاَّ الظن وهو رأي إمام الحرمين والغزالي وجمع من العلماء.

وهذا الرأي ضعيف لأمور، منها:

الأول: أن القياس قد يفيد القطع إذا كانت مقدماته قطعية.

الثاني: إذا كانت علة عدم اعتباره من الأصول المتفق عليها من حيث الجملة هي: كونه يفيد فائدة ظنية فيلزم من ذلك أن خبر الواحد لا يعتبر من الأصول؛ لأنه يفيد فائدة ظنية وهكذا وهذا باطل لم يقل به أحد، فكذلك القياس هو من الأصول وإن كان يفيد فائدة ظنية.

والحق: أن الأصول أربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس؛ وهو مذهب جمهور الأصوليين والفقهاء.

قال ابن السمعاني: وأشار الشافعي إلى أن جماع الأصول: «نص» و «معنى»، فالكتاب والسنة والإجماع داخل تحت النص، والمعنى هو القياس.

وأما العقل ـ الذي عدَّه ابن قدامة من الأصول ـ فالحق: أنه ليس بدليل ولا يعتبر أصلاً؛ لأنه لا يوجب شيئاً ولا يمنعه، وإنما تدرك به الأمور فحسب؛ حيث إنه آلة العارف فهو مدرك بأن الحكم منفي عند عدم السمع والنقل، وسيأتي إن شاء الله تحقيق ذلك في موضعه حيث ذكره ابن قدامة بعنوان: «الاستصحاب ودليل العقل».

وبعض العلماء ـ كأبي العباس بن القاص ـ عدَّ «الحس» و «اللغة» من الأصول وهذا غير صحيح؛ لأن الحس لا يكون دليلاً بحال؛ لأنه يقع به درك الأشياء الحاضرة، وأما اللغة فهي مدركة اللسان، ومطية لمعاني الكلام، وأكثر ما فيه معرفة سمات الأشياء، ولا يستفاد من ذلك إيجاب شيء ولا عدم إيجابه.

ولما كان القرآن هو الأصل لجميعها بدأ فيه ابن قدامة هنا.

* * *

أصل الأحكام كلها: الكتاب

قوله: (وأصل الأحكام كلها من الله سبحانه وتعالى؛ إذ قول الرسول ﷺ إخبار عن الله بكذا والإجماع يدل على السنة).

ش: **أقول:** لما ذكر أصول الأحكام سرداً: أراد ـ هنا ـ أن يبين أنه عند التحقيق والتدقيق نتج أن أصل الأحكام كلها واحد وهو قول الله تعالى.

يدل على ذلك: أن قول الرسول ﷺ ليس بحكم وليس بملزم، بل هو خبر عن الله، والرسول يكون مخبراً عنه سبحانه أنه حكم بكذا وكذا، كذلك الإجماع يدل على السنة والسنة تدل على حكم الله ـ تعالى ـ .

إذن يكون الحكم لله وحده، قال تعالى: ﴿فَٱلْحُكْمُ لِلَّهِ ٱلْعَلِيِّ ٱلْكَبِيرِ ﴿١٢﴾﴾

[غافر: ١٢]، وقال: ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٧]، وقال: ﴿وَمَا ٱخۡتَلَفۡتُمۡ فِيهِ مِن شَيۡءٖ فَحُكۡمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۚ﴾ [الشورى: ١٠].

ذكر القفال الشاشي أن تلك الأصول ترجع إلى واحد وهو كتاب الله تعالى، وأما السنة والإجماع والقياس فمضاف إلى بيان الكتاب؛ لقوله تعالى: ﴿تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ﴾ [النحل: ٨٩]، وقوله: ﴿مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖۚ﴾ [الأنعام: ٣٨].

فالحلال: ما أحله الله تعالى، والحرام: ما حرمه الله، والدين ما شرعه الله، فالحكم له وحده جل وعلا، فمن اعتقد خلاف ذلك فهو كافر بإجماع المسلمين.

* * *

مظهر حكم الله لنا: الرسول ﷺ

قوله: **(وإذا نظرنا إلى ظهور الحكم عندنا فلا يظهر إلاَّ بقول الرسول ﷺ فإننا لا نسمع الكلام من الله ــ تعالى ــ ولا من جبريل ــ عليه السلام ــ وإنما ظهر لنا من رسول الله ﷺ والإجماع يدل على أنهم استندوا إلى قوله، لكن إذا لم نحرر النظر وجمعنا المدارك صارت الأصول التي يجب فيها النظر منقسمة إلى ما ذكرنا).**

ش: **أقول**: لما تبين أن أصل الأحكام كلها واحد وهو كونها من الله تعالى: أراد ابن قدامة ــ هنا ــ أن يبين من هو مظهر الحكم في حقنا؟

أو تقول: الطريق إلى إدراك ومعرفة الأحكام.

فوضح أن الحكم الخاص بنا ــ من تحليل وتحريم ونحو ذلك ــ لا يظهر إلاَّ بقوله ﷺ، وعلة ذلك: أننا لا نسمع الكلام من الله ــ تعالى ــ

ولا من جبريل ــ عليه السلام ــ ؛ لقوله تعالى: ﴿ ۞ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ﴾ [الشورى: ٥١]، فلم يبق لنا مظهر للحكم إلاَّ الرسول لله، فالكتاب نسمعه منه ﷺ، والسنة تصدر عنه تبييناً وتوضيحاً، والإجماع يدل على أن المجتهدين المجمعين قد استندوا إلى قوله ﷺ.

والخلاصة: أننا إذا نظرنا إلى السبب المظهر لهذه الأحكام فهو واحد وهو النبي ﷺ.

أما إذا لم نجرد النظر ولم ندقق في ذلك وجمعنا مدارك هذه الأصول، أي: الطرق إلى إدراكها صارت الأصول والأدلة التي يجب النظر فيها منقسمة إلى أدلة وأصول متفق عليها، وأدلة مختلف فيها.

● ● ●

الكتاب، أو القرآن
وما يتعلق به



الأصل الأول: كتاب الله

قوله: (فصل: وكتاب الله سبحانه هو كلامه).

ش: **أقول**: لما فرغ من ذكر الأصول والأدلة إجمالاً: شرع في بيان كل أصل ودليل بالتفصيل، فبدأ بالأصل الأول وهو كتاب الله تعالى.

والكلام جنس يشمل كل كلام تكلم الله به سواء كان عربياً كالقرآن، أو أعجمياً كالتوراة، والإنجيل، والزبور، وصحف إبراهيم.

إذا ثبت ذلك فاعلم أن القرآن المكتوب في المصحف ـ الذي بين أيدينا ـ هو كلام الله تعالى بألفاظه ومعانيه قال تعالى ـ مصرحاً بأن المسموع كلام الله تعالى ـ : ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾.

قال ابن حجر في مجموعة «الرسائل والمسائل»: «والأسلم في ذلك هو: الاعتقاد أن القرآن كلام الله غير مخلوق، وهذا هو القول الأسلم من الأقوال الكثيرة في ذلك؛ لشدة اللبس ونهي السلف عن الخوض فيها».

والكتاب: اسم جنس ويشمل جميع الكتب في الأصل، ثم غلب على القرآن من بين الكتب في عرف أهل الشرع.

* * *

الكتاب هو القرآن

قوله: (وهو القرآن الذي نزل به جبريل عليه السلام على النبـي ﷺ وقال قوم: الكتاب غير القرآن).

ش: **أقول**: القرآن: مصدر قرأ يقرأ قراءة وقرآناً قال الشاعر:

ضحوا بأشمط عنوان السجود به يُقطِّع الليل تسبيحاً وقرآنا

أي: قراءة.

وقال تعالى في ذلك: ﴿وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِۖ إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا ﴿٧٨﴾﴾ [الإسراء: ٧٨] أي: قراءة الفجر.

ويسمى المقروء قرآناً على عادة العرب من باب تسمية المفعول باسم المصدر كتسميتهم المشروب شرباً؛ والمكتوب كتاباً، والمعلوم علماً.

ثم اشتهر الاستعمال في هذا واقترن به العرف الشرعي، فصار القرآن اسماً لكلام الله تعالى.

وقوله: «الذي نزل به جبريل عليه السلام على النبـي ﷺ» وذلك كما قال تعالى: ﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٨٧] وأنزله بلغة العرب قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾ [إبراهيم: ٤].

اعترض على ذلك بأن قيل: إنه كان من تقدم من الأنبياء عليهم السلام مبعوثاً إلى قومه خاصة فجاز أن يكون مبعوثاً بلسانهم، أما نبينا محمد ﷺ فهو مبعوث إلى جميع الأمم فلم صار مبعوثاً بلسان بعضهم وهم العرب؟ هذا الاعتراض أورده ابن السمعاني.

وأجاب عنه بأنه يستحيل أن ترد كل كلمة من القرآن مكررة بكل الألسنة، فتعين أن يكون بلسان بعضهم وهو لسان العرب.

وهذا هو الحق، لأن اللسان العربي أحق من كل لسان؛ لأنه أوسع وأفصح، ولأنه لسان أولى بالمخاطبين.

والقرآن هو الكتاب، والكتاب هو القرآن، فهما اسمان لمسمى واحد عند العلماء المعتبرين.

وذهب قوم إلى أن الكتاب غير القرآن.

* * *

الأدلة على أن القرآن هو الكتاب، وبطلان التفريق بينهما

قوله: (وهو باطل قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقُرْءَانَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوٓا۟ أَنصِتُوا۟﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا كِتَٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ﴾ [الأحقاف: ٢٩ ـ ٣٠]، ﴿قُلْ أُوحِىَ إِلَىَّ أَنَّهُ ٱسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَقَالُوٓا۟ إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا ﴿١﴾﴾ [الجن: ١]، فأخبر الله تعالى أنهم استمعوا القرآن وسمَّوه: قرآناً وكتاباً.

وقال تعالى: ﴿حمٓ ﴿١﴾ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ﴿٢﴾ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٣﴾﴾ [الزخرف: ١ ـ ٣]، وقال تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ لَدَيْنَا﴾ [الزخرف: ٤]، وقال: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ ﴿٧٨﴾﴾ [الواقعة: ٧٧، ٧٨]، وقال: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍۭ ﴿٢٢﴾﴾ [البروج: ٢١، ٢٢] سمَّاه قرآناً وكتاباً وهذا مما لا خلاف فيه بين المسلمين).

ش: أقول: لما بين أن الكتاب هو القرآن ـ وقلنا: إن هذا هو مذهب جمهور العلماء ـ، وذكر قوماً يزعمون أن الكتاب غير القرآن: أراد أن يثبت بالأدلة الشرعية: أن الحق هو ما ذهب إليه، وهو أن الكتاب هو القرآن، وهذه الأدلة هي:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْءَانَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَىٰ قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ (٢٩) قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِن بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٍ مُّسْتَقِيمٍ (٣٠)﴾ [الأحقاف: ٢٩، ٣٠].

وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا (١) يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ﴾ [الجن: ١، ٢].

وجه الدلالة من الآيتين: أن الله سبحانه وتعالى أخبر عن الجن أنهم استمعوا القرآن وأطلقوا عليه قرآناً وكتاباً، وخبر الله صادق، فدل على أن القرآن هو الكتاب والكتاب هو القرآن.

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿حمٓ (١) وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ (٢) إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ١ ـ ٣] وقال: ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا﴾ [الزخرف: ٤] وقال: ﴿إِنَّهُ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ (٧٧) فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ (٧٨)﴾ [الواقعة: ٧٧، ٧٨]. وقال سبحانه: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ (٢١) فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ (٢٢)﴾ [البروج: ٢١، ٢٢].

وجه الاستدلال: أن الله تعالى سمَّى ما نقرأه قرآناً، وسمَّاه كتاباً في تلك الآيات مما يدل على أن القرآن هو الكتاب والكتاب هو القرآن، ولا فرق.

الدليل الثالث: الإجماع؛ حيث إن الإجماع منعقد على اتحاد اللفظين: القرآن والكتاب، فيكون القرآن هو الكتاب، والكتاب هو القرآن.

هذه أدلة الجمهور على أن الكتاب هو القرآن وأنه لا فرق بينهما، وهي تبين بطلان ما زعمه بعضهم: أن الكتاب غير القرآن.

* * *

تعريف القرآن

قوله: (وحده: ما نقل إلينا بين دفتي المصحف نقلاً متواتراً. وقيدناه بالمصاحف؛ لأن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ بالغوا في نقله وتجريده عما سواه حتى كرهوا التعاشير والنقط؛ كيلا يختلط بغيره، فنعلم أن المكتوب في المصحف هو القرآن، وما خرج منه فليس منه؛ إذ يستحيل في العرف والعادة مع توفر الدواعي على حفظ القرآن أن يهمل بعضه فلا ينقل، أو يخلط به ما ليس منه).

ش: أقول: لما بين أن كتاب الله هو كلامه وبين بالأدلة أنه هو القرآن: شرع في بيان تعريف القرآن فقال: إن القرآن هو: «ما نقل إلينا بين دفتي المصحف نقلاً متواتراً».

وهو قريب من تعريف الغزالي في «المستصفى»، ونقله الآمدي في «الإحكام».

وبين ابن قدامة هنا أن التعريف قيد بلفظ «المصحف»؛ لأن الصحابة ـ رضوان الله عنهم ـ بالغوا في الاحتياط، وبلغ من درجة احتياطهم في ذلك أنهم كرهوا وضع التعاشير ـ وهي الحركات ـ وكرهوا وضع النقط، وأمروا بتجريده، وما ذلك إلاّ من أجل أن لا يختلط القرآن بغيره، وبالتالي نعلم أن المكتوب في المصحف المتفق عليه «المعهود» هو القرآن، وأن ما هو خارج عنه من الأحاديث والآثار فهو ليس منه؛ حيث إنه يستحيل عرفاً وعادة ـ مع توفر الأسباب والدواعي على حفظ القرآن ـ أن يهمل بعضه فلا ينقل إلينا.

وأيضاً يستحيل عرفاً وعادة ـ مع توفر الأسباب والدواعي على حفظ القرآن ـ أن يخلط بالقرآن ما ليس منه من أحاديث وآثار.

وقوله: «نقلاً متواتراً» أتي بهذه العبارة لاشتراط التواتر في نقل القرآن؛ وذلك ليحصل العلم به.

واحترز بهذه العبارة عن القراءة المنقولة نقلاً غير متواتر كقراءة ابن مسعود رضي الله عنه: «فصيام ثلاثة أيام متتابعات» فإن هذه ليست قرآناً، واختلف في حجيتها ــ كما سيأتي تفصيله إن شاء الله ــ .

* * *

ما اعترض به على تعريف ابن قدامة للقرآن

لقد اعترض ابن الحاجب في «مختصره» على هذا التعريف بأن هذا حد للشيء بما يتوقف عليه؛ لأن وجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن. وبيان ذلك ــ كما قال الأصفهاني في «بيان المختصر»: إن معرفة ما نقل إلينا نقلاً متواتراً يتوقف على وجود المصحف وعلى ما نقل فيه؛ لأن الذي نقل إلينا نقلاً متواتراً لا يتصور كونه منقولاً إلاَّ بعد وجود المصحف وبعد النقل، ووجود المصحف ونقله في تصور القرآن؛ لأن وجود المصحف فرع على إثبات السور والآيات فيه، وإثباتها فرع تصورها. وكذا النقل المضاف إلى ما بين دفتي المصحف لا يمكن إلا بعد تصوره، فيكون معرفة ما نقل إلينا متواتراً موقوفاً على وجود المصحف ونقله وهما موقوفان على تصور القرآن، فيكون معرفة ما نقل إلينا متواتراً موقوفة على تصور القرآن؛ لأن الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء.

فيكون تعريف القرآن به تعريفاً للشيء بما يتوقف عليه، وهو باطل.

وهذا الاعتراض صحيح وما ذكر عبد العزيز البخاري في كتابه «التحقيق» وشمس الدين الأصفهاني في «بيان المختصر» من أجوبة فهي متكلفة، والله أعلم.

ونظراً إلى أن الذي ذكره ابن قدامة للقرآن يتوجه عليه ذلك الاعتراض القوي فلا بد من ذكر تعريف للقرآن أقرب إلى الصحة من غيره. والذي اطمأنت النفس إليه أن يقال في تعريفه: «إن القرآن: الكلام المنزل، للإعجاز بسورة منه أو أقل منها، المتعبد بتلاوته».

هذا تعريف ابن الحاجب في «مختصره»، واختاره الزركشي في «البحر المحيط».

فقولنا «الكلام المنزل» قد سبق بيانه.

وقولنا: «للإعجاز» معناه: أن المقصود بالقرآن الإعجاز، وهو قصد إظهار صدق دعوى النبي الرسالة عن الله تعالى.

كما أنه مقصود به: بيان الأحكام والمواعظ وقصص الأخبار الواردة في القرآن من الأمم السابقة.

وخرج بذلك: المنزل على غير النبي ﷺ كموسى وعيسى عليهما السلام فإنه لم يقصد به الإعجاز، وكذلك خرجت الأحاديث النبوية.

والسنة منزلة كالقرآن كما قال الشافعي في «الرسالة» قال تعالى في ذلك: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣، ٤].

وقولنا: «بسورة منه أو أقل منها» أي: أن الله تعالى تحدى المكلفين بأن يأتوا بمثل القرآن فقال تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ [الإسراء: ٨٨]، فلما عجزوا تحداهم سبحانه بأن يأتوا بعشر سور فقال: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾ [هود: ١٣] فلما عجزوا تحداهم بأن يأتوا بسورة واحدة فقال: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ﴾ [يونس: ٣٨] فلما عجزوا تحداهم بأن يأتوا بدون ذلك فقال: ﴿أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ ۚ بَل لَّا يُؤْمِنُونَ ۝ فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِن كَانُوا صَادِقِينَ﴾ [الطور: ٣٣، ٣٤].

قولنا: «المتعبد بتلاوته» أتي بهذه العبارة للاحتراز عن الآيات المنسوخة اللفظ سواء بقي حكمها أم لا فهذه لا تعطى حكم القرآن.

* * *

القراءة غير المتواترة ـ الشاذة ـ

قوله: (فصل فأما ما نقل نقلاً غير متواتر كقراءة ابن مسعود رضي الله عنه ـ «فصيام ثلاثة أيام متتابعات»).

ش: **أقول**: لما ذكر أن تعريف القرآن هو: «ما نقل إلينا بين دفتي المصحف نقلاً متواتراً» أراد أن يبين حكم ما نقل إلينا نقلاً غير متواتر، وهي: القراءة الشاذة ـ كما يسميها بعضهم ـ.

معنى القراءة الشاذة والمتواترة:

معنى الشاذ لغة: المنفرد، وفي الاصطلاح عكس المتواتر.

والمتواتر هو: كل قراءة ساعدها خط المصحف، مع صحة النقل فيها، ومجيئها على الفصيح من لغة العرب.

فمتى اختل أحد هذه الأركان الثلاثة أطلق على تلك القراء أنها شاذة.

قال أبو شامة: وقد أشار إلى ذلك جماعة من الأئمة المتقدمين، ونص عليه أبو محمد: مكي بن أبـي طالب القيرواني، نقله الزركشي في «البحر المحيط» «والبرهان في علوم القرآن».

* * *

المراد بالقراءة الشاذة والمتواترة

المراد بالقراءة المتواترة هي: قراءة السبعة وهم:

١ ـ نافع بن عبد الرحمن الليثي المدني.

٢ ــ عبد الله بن كثير المكي.

٣ ــ زبان بن العلاء أبو عمرو البصري.

٤ ــ عبد الله بن عامر الشامي اليحصبي، قاضي دمشق.

٥ ــ عاصم بن أبـي النجود الكوفي.

٦ ــ حمزة بن حبيب بن عمارة الزيات الكوفي.

٧ ــ علي بن حمزة الكسائي النحوي، أبو الحسن.

وكذلك ــ على الصحيح ــ قراءة الثلاثة وهم:

١ ــ يعقوب بن إسحاق الحضرمي.

٢ ــ خلف بن هشام بن ثعلب الأسدي.

٣ ــ أبو جعفر يزيد بن القعقاع.

وقلت: إن قراءة هؤلاء متواترة؛ لأن القول بغير ذلك ضعيف جداً، وقد ذكر البغوي رحمه الله في «تفسيره» ــ كما نقله عنه الزركشي في «البحر المحيط» ــ الإجماع على جواز القراءة بها.

قال القاضي أبو بكر بن العربـي في «العواصم من القواصم»: ضبط الأمر على سبع قراءات ليس له أصل في الشرع، وقد جمع قوم ثماني قراءات وقوم عشراً.

هذا المراد من القراءة المتواترة.

والمراد من القراءة الشاذة هي: ما وراء القراءات العشر السابقة.

أمثلة للقراءة غير المتواترة، وهي الشاذة:

لقد مثل ابن قدامة ــ رحمه الله هنا ــ بقراءة عبد الله بن مسعود ــ رضي الله عنه ــ: «فصيام ثلاثة أيام متتابعات»؛ وذلك لتصوير المسألة

وتقريبها للأذهان، والأمثلة على القراءة الشاذة كثيرة: منها قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أيضاً: «والسارق والسارقة فاقطعوا أيمانهما».

ومنها قراءة عائشة وحفصة رضي الله عنهما: «حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى صلاة العصر».

ومنها: قراءة أبي بن كعب: «للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر فإن فاءوا فيهن».

ومنها: قراءة أبي بن كعب: «فعدة من أيام أخر متتابعات».

ومنها: قراءة ابن عباس: «لا جناح عليكم أن تبتغوا فضلاً من ربكم في مواسم الحج».

ومنها: قراءة ابن عباس: «وأيقن أنه الفراق».

وهناك غيرها منتشرة في كتب الأصول والفقه والحديث وعلوم القرآن.

* * *

مذاهب العلماء في حجية القراءة الشاذة

لقد اختلف العلماء في القراءة غير المتواترة ــ أو الشاذة ــ هل هي حجة في الأحكام الشرعية الفقهية أو لا؟ اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

* * *

المذهب الأول ودليله

قوله: (فقد قال قوم: ليس بحجة؛ لأنه خطأ قطعاً؛ لأنه واجب على الرسول تبليغ القرآن طائفة من الأمة تقوم الحجة بقولهم وليس له مناجاة الواحد به، وإن لم ينقله من القرآن: احتمل أن يكون مذهباً له، واحتمل أن يكون خبراً. ومع التردد لا يعمل به).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن القراءة الشاذة ليست بحجة، أي: لا تثبت بها الأحكام الفقهية نفياً أو إثباتاً.

نقل ذلك القول سيف الدين الآمدي في «الإحكام» عن الإمام الشافعي، وقال إمام الحرمين في «البرهان» هو ظاهر مذهب الشافعي، وهو رواية مشهورة عن الإمام مالك ذكرها شمس الدين الأبياري في «شرح البرهان»، وهو رواية عن الإمام أحمد كما ذكر ابن اللحام في «القواعد والفوائد الأصولية»، وهذا القول هو الذي صححه الآمدي في «الإحكام»، وابن الحاجب في «مختصره» والنووي في «شرح صحيح مسلم»، وابن السمعاني في «القواطع».

واستدل أصحاب هذا المذهب على أن القراءة الشاذة ليست بحجة بقولهم: إن الناقل للقراءة الشاذة إن أورد هذا المنقول غير المتواتر ـ وهي لفظ ـ «المتتابعات»، و «أيمانهما» و «صلاة العصر» وغيرها مما سبق ذكره ـ على أنه من القرآن فهذا مقطوع بخطأه؛ وذلك لأنه يجب على الرسول ﷺ أن يبلغ القرآن طائفة وفئة ومجموعة من الأمة تقوم الحجة بقولهم ويحصل بخبرهم العلم القطعي، وهذا تكليف من الله له ﷺ، وليس للرسول ﷺ أن يناجي بالقرآن واحداً من الأمة.

فإذا ثبت أن الرسول ﷺ ليس له أن يبلغ القرآن واحداً: ثبت أن هذا المنقول خطأ كونه من القرآن؛ لوروده عن واحد، وإذا كان خطأ فلا يحتج به.

وإن أورد هذا الناقلُ ـ وهو الصحابي ـ المنقول على أنه ليس من القرآن: فيحتمل في ذلك احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يكون قد أورد هذا المنقول في معرض البيان لما اعتقده مذهباً له فقد يكون اعتقد التتابع ـ مثلاً ـ؛ حملاً لهذا المطلق في كفارة اليمين على المقيد بالتتابع في الظهار.

الاحتمال الثاني: أن يكون قد أورد هذا المنقول استناداً إلى خبر قد سمعه من النبـي ﷺ.

وهذان الاحتمالان كل واحد في قوة الآخر، فثبت التردد بينهما.

وإذا تطرق الاحتمال إلى الدليل بطل به الاستدلال فلا يعمل به.

ومن العلماء من يقول ــ في الاستدلال على أن القراءة الشاذة ليست بحجة ــ: إنه نقلها على أنها قرآن، فلما بطل كونها قرآناً: بطل الاحتجاج بها مطلقاً.

* * *

المذهب الثاني ودليله

قوله: **(والصحيح أنه حجة؛ لأنه يخبر أنه سمعه من النبـي ﷺ فإن لم يكن قرآناً فهو خبر، فإنه ربما سمع الشيء من النبـي ﷺ تفسيراً فظنه قرآناً، وربما أبدل لفظة بمثلها ظناً منه أن ذلك جائز كما روي عن ابن مسعود ــ رضي الله عنه ــ أنه كان يجوز مثل ذلك. وهذا يجوز في الحديث دون القرآن. ففي الجملة لا يخرج عن كونه مسموعاً من النبـي ﷺ ومروياً عنه، فيكون حجة كيف ما كان).**

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن القراءة غير المتواترة «وهي القراءة الشاذة» حجة بمعنى أنها تؤثر في الأحكام الفقهية إثباتاً ونفياً.

ذهب إلى ذلك الإمام أحمد في رواية مشهورة عنه، وأبو حنيفة، والشافعي في قول حكاه البويطي، وهذا المذهب هو الصحيح عند ابن قدامة.

واستدل أصحاب هذا المذهب على أن القراءة الشاذة حجة بقولهم: إن

الناقل ـ وهو الصحابي ـ للقراءة الشاذة ـ أخبر أنه سمع ذلك من النبي ﷺ فالمنقول إما أن يكون قرآناً، أو يكون حديثاً عن النبي ﷺ، فإن لم يكن قرآناً فلا بد أن يكون حديثاً عن النبي ﷺ وهو الخبر، ولا يخرج هذا المنقول عن هذين الأمرين، أي: أن هذا المنقول لا يخرج عن كونه، مسموعاً عن النبي ﷺ ومروياً فإن لم يثبت أنه قرآن فهو خبر واحد ورد بياناً فظن أنه قرآن فألحق به.

وعلى التقديرين: يجب العمل به فصار بهذا الاعتبار حجة كيف ما كان، وهو المطلوب.

أي: إن كان هذا المنقول قرآناً يجب العمل به؛ لوجوب العمل بكل ما جاء في القرآن الكريم، وإن كان المنقول خبر واحد فيجب العمل به؛ لأن خبر الواحد يجب العمل به باتفاق المعتد بأقوالهم من العلماء: ـ الفقهاء والأصوليين ـ وستأتي إن شاء الله أدلة وجوب العمل بخبر الواحد مفصلة في موضعه من الروضة ـ .

وقلنا: «فهو خبر ورد بياناً فظن أنه قرآن فألحق به»؛ لأن هذا الراوي لهذه الرواية ـ وهي القراءة الشاذة التي قرأ بها هذا الصحابي ـ قد يكون سمع تفسيراً لآية من الآيات فظن هذا الراوي أن هذا التفسير قرآناً. وقد يكون هذا الراوي قد أبدل لفظة من القرآن بلفظة تشابهها ظناً منه أنه يجوز مثل ذلك في القرآن ـ «وهو رواية ألفاظ القرآن بالمعنى» ـ كما كان يفعل ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ فيما يروى عنه: أنه كان يروي القرآن بالمعنى في بعض الآيات وهذا لا يجوز في القرآن ـ كما هو معلوم ـ ؛ لأن الله قد تعبدنا بقراءة آياته حرفاً حرفاً، لكن يجوز أن يروى الحديث بالمعنى ـ فقط ـ بشروط سيأتي ذكرها في موضوع «رواية الحديث بالمعنى» إن شاء الله.

وهذا المذهب وهو أن القراءة الشاذة حجة هو المختار عندي؛ احتياطاً، ولأن الناقل لهذه القراءة ثبتت عدالته، ولو نقلها خبراً لوجب قبول خبره. والله أعلم.

* * *

الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الأول

قوله: (وقولهم: «يجوز أن يكون مذهباً» قلنا: لا يجوز ظن مثل هذا بالصحابة ـ رضي الله عنهم ـ فإن هذا افتراء على الله، وكذب عظيم؛ إذ هو جعل رأيه ومذهبه الذي ليس هو عن الله ـ تعالى ـ ولا عن رسوله قرآناً والصحابة ـ رضي الله عنهم ـ لا يجوز نسبة الكذب إليهم في حديث النبي ﷺ، ولا في غيره فكيف يكذبون في جعل مذاهبهم قرآناً؟! هذا باطل يقيناً).

ش: **أقول**: لما صحَّح ابن قدامة ـ رحمه الله ـ المذهب الثاني وهو أن القراءة الشاذة حجة: أجاب عن دليل القائلين بأنها ليست بحجة قائلاً:

أما قولهم: «يحتمل أن يكون هذا الناقل قد أورد هذا المنقول ـ وهي تلك القراءة ـ بياناً لمذهبه الخاص به» فيمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: هذا الاحتمال بعيد جداً، بل لا يجوز أن يظن مثل هذا بأي فرد من الصحابة رضي الله عنهم أجمعين؛ حيث إن في هذا افتراء وكذب؛ لأن هذا قد جعل رأيه ومذهبه الخاص به ـ «أي: الذي لم يأت عن الله ولا عن رسوله» ـ قرآناً. وهذا لا يليق بالصحابة فلا يجوز أن ينسب إليهم الكذب والافتراء في حديث النبي ﷺ ولا في غيره؛ لأن عدالتهم ثابتة بإجماع المسلمين فكيف ـ مع ذلك ـ يكذبون في جعل مذاهبهم قرآناً؟! لا شك أن هذا باطل يقيناً وقطعاً.

فبطل بذلك الاحتمال الأول من الاحتمالين اللذين ذكرهما القائلون بأن

القراءة الشاذة ليست بحجة ـ وهو احتمال أن يكون ما أورده الناقل مذهباً له ـ فتعين الاحتمال الثاني وهو كونه خبراً عن الرسول ﷺ والخبر يجب العمل به.

وبذلك ثبت ما قلناه وهو: أن ما نقله الصحابي من تلك القراءات مما لم يتواتر إن لم يكن قرآناً؛ لعدم توفر شرطه وهو: تواتر السند فهو خبر آحاد، وهو صادق في نسبة هذا الخبر إلى النبي ﷺ.

أثر هذا الاختلاف في الفروع

لقد كان للاختلاف في حجية القراءة الشاذة وعدم حجيتها أثره في بعض المسائل الفقهية، ومنها:

- **المسألة الأولى: هل النفقة تجب على كل ذي رحم محرم؟**

اختلف الفقهاء في ذلك على قولين:

القول الأول: أن النفقة تجب على كل ذي رحم محرم واحتجوا بقراءة عبد الله بن مسعود وهي: «وعلى الوارث ذي الرحم المحرم مثل ذلك» وهذا مذهب الحنفية وأكثر الحنابلة.

القول الثاني: أن النفقة لا تجب إلاَّ على الوالدين والمولودين، وهو مذهب الشافعية.

- **المسألة الثانية: هل يجب صيام كفارة اليمين متتابعاً؟**

اختلف في ذلك على قولين:

القول الأول: يجب التتابع في صيام كفارة اليمين واحتجوا بقراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: «فصيام ثلاثة أيام متتابعات»، وهو ما ذهب إليه الحنفية ورواية عن الإمام أحمد.

القول الثاني: لا يجب التتابع في صيام كفارة اليمين، بل له أن يصومه متتابعاً ومتفرقاً وهو مذهب الشافعي ومالك وأحمد في رواية عنه.

وهناك مسائل أخرى قد تأثرت في الخلاف في حجية القراءة الشاذة منتشرة في كتب الفروع.

● مسألة: هذه القراءة الشاذة ــ وهي كما قلنا: ما وراء القراءات العشر ــ هل تصح الصلاة بالقراءة بها؟

اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: لا تصح الصلاة بالقراءة الشاذة؛ لأنها غير متواترة، والقرآن لا يكون إلاَّ متواتراً فلا تكون قرآناً، والصلاة لا تصح إلاَّ بقرآن.

قال أبو الحسن السخاوي: «لا تجوز القراءة بشيء من الشواذ؛ ؛لخروجها عن إجماع المسلمين وعن الوجه الذي ثبت به القرآن» وهو قول أكثر العلماء.

المذهب الثاني: تصح الصلاة بالقراءة الشاذة؛ لأن الصحابة والتابعين كانوا يقرأون بهذه الحروف في الصلاة، وكان بعضهم يصلي خلف أصحاب هذه القراءات. وهو أحد القولين لأصحاب الشافعي، وأبي حنيفة، وإحدى الروايتين للإمام أحمد ومالك.

والمذهب الأول ــ وهو عدم صحة الصلاة بالقراءة الشاذة ــ هو الراجح؛ وذلك لأن القراءة الشاذة لم تثبت متواترة عن النبي ﷺ، وإن ثبتت بالنقل فإنها منسوخة بالعرضة الأخيرة، أو بإجماع الصحابة على المصحف العثماني.

* * *

اشتمال القرآن على الحقيقة والمجاز

قوله: (فصل والقرآن يشتمل على الحقيقة والمجاز وهو اللفظ المستعمل في غير موضوعه الأصلي على وجه يصح كقوله: ﴿وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ﴾ [الإسراء: ٢٤]، ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف: ٧٧]، ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾ [النساء: ٤٣]، ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠]، ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤]، ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ﴾ [الأحزاب: ٥٧]، أي: أولياء الله. وذلك كله مجاز؛ لأنه استعمال اللفظ في غير موضوعه، ومن منع ذلك فقد كابر، ومن سلَّمه وقال: «لا أسميه مجازاً»: فهو نزاع في عبارة لا فائدة في المشاحة فيه والله أعلم).

ش: **أقول**: الحقيقة هي: اللفظ المستعمل في موضوعه الأصلي كقولك: «رأيت أسداً» فإن الذهن ينصرف إلى أن لفظ «الأسد» المقصود به: الحيوان المفترس.

والمجاز هو: اللفظ المستعمل في غير موضوعه الأصلي لقرينة أو تقول: على وجه يصح كقولك: «رأيت أسداً يخطب» فإن الذهن ينصرف إلى أن لفظ «الأسد» المقصود به: الرجل الشجاع، وذلك بسبب القرينة، وهي: «كونه يخطب».

وبحث الحقيقة والمجاز سيأتي ــ إن شاء الله ــ بالتفصيل في موضعه من «الروضة»، ولكن ابن قدامة ــ رحمه الله ــ أورد هذا الفصل؛ لعلاقته بالقرآن.

وقد اختلف العلماء في القرآن هل فيه مجاز أو كله حقيقة؟ على مذهبين:

ذكر ابن قدامة المذهب الراجح وهو: أن في القرآن مجازاً كما فيه حقيقة.

ذهب إلى ذلك الإمام أحمد في رواية صحيحة عنه، وأكثر أصحابه ومنهم ابن قدامة هنا، وإليه ذهب أكثر العلماء.

ولقد استدل هؤلاء بأدلة كثيرة من أهمها:

الدليل الأول: أن المجاز قد وقع وورد ووجد في القرآن الكريم بحيث يذكر الشيء بخلاف ما وضع له وهو: إما زيادة أو نقصان أو استعارة أو تقديم أو تأخير، وهذه الأشياء كلها قد وقعت ووجدت في القرآن.

من ذلك: قوله تعالى: ﴿ وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ ﴾ [الإسراء: ٢٤]، والجناح حقيقة للطائر من الأجسام، والمعاني لا توصف به، فالذل ليس له جناح حقيقة فاستعاره له.

ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ [يوسف: ٨٢]، فإن معنى ذلك: واسأل أهل القرية؛ لامتناع توجيه السؤال إلى نفس القرية.

ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿ جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ ﴾ [الكهف: ٧٧]، ومعلوم أن الجدار ليس له إرادة؛ حيث إن الإرادة يوصف بها من كان له شعور، ولكن استعار الإرادة للجدار وأريد به الميل القائم بالجدار.

ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ ﴾ [المائدة: ٦]، والغائط: المكان المطمئن من الأرض أي: المنخفض. كان الناس إذا أراد الواحد منهم أن يقضي حاجته ذهب إلى مكان منخفض من الأرض في الصحراء؛ لئلا يراه أحد، فسمي ما يخرج منه من الأذى بالمكان استعارة.

ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿ وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ﴾ [الشورى: ٤٠]،

فإنه سبحانه وتعالى أطلق السيئة على جزاء السيئة، وجزاء السيئة حسنة.

ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤]، فإنه تعالى أطلق الاعتداء على القصاص، والاعتداء ضد القصاص. وقيل: إن الاعتداء سبب القصاص.

فعلى الأول: تكون تسمية الشيء باسم ضده. وعلى الثاني: تكون تسمية الشيء باسم سببه.

ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ﴾ [الأحزاب: ٥٧]، فإن معنى ذلك: إن الذين يؤذون أولياء الله، ففيه محذوف.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ﴾ [المجادلة: ٢٢]، ومعروف أن الأنهار لا تجري إنما الماء هو الذي يجري.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم: ٤]، والرأس لا يشتعل.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَأُشْرِبُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ﴾ [البقرة: ٩٣]، والمقصود: حب العجل، بحذف الحب وإقامة لفظ «العجل» مقامه.

وكذلك قوله تعالى: ﴿لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ﴾ [الحج: ٤٠]، والصلاة لا تهدم، وإنما استعارها بدل قوله مكان الصلوات.

وكذلك قوله تعالى: ﴿رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾ [إبراهيم: ٣٦]، ومعروف أن الأصنام لا تضل أحداً.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِىٓ أَخْرَجَ ٱلْمَرْعَىٰ ۝ فَجَعَلَهُۥ غُثَآءً أَحْوَىٰ ۝﴾ [الأعلى: ٤ ـ ٥]، فهنا قدم وأخر مجازاً تقديره: خلق المرعى أحوى فجعله غثاء فيكون المعنى ـ في هذه الآيات ـ على القول بالتقديم والتأخير: أن الله

تعالى أنبت العشب وما ترعاه النعم من النبات الأخضر الذي يميل إلى السواد من شدة خضرته ثم صيره هشيماً متغيراً.

أما إذا لم نقل بأن في هذه الآيات تقديماً ولا تأخيراً فإن المعنى يكون: أنبت الله العشب أخضر ثم صيره هشيماً جافاً أسود بعد اخضراره أشار إلى هذين المعنيين البيضاوي، وأبو السعود، وابن كثير.

وكذلك قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ ٱلْحَقِّ﴾ [مريم: ٣٤]، معناه: صاحب قول الحق.

وكذلك قوله تعالى: ﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: ٣٠]، أي: بما كسبتم.

وكذلك قوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾ [البقرة: ١٩٧]، وتقديره: أفعال الحج أشهر معلومات؛ لأن الأشهر لا تكون حجاً، وقدره ابن قتيبة في «تأويل مشكل القرآن» بالوقت فقال: «وقت الحج أشهر معلومات».

وهذه الآيات وغيرها ـ مما لم أذكره ـ قد عبر الله سبحانه بها بالمجاز؛ حيث استعمل اللفظ في غير ما وضع له أصلاً ـ كما لاحظت ـ وهذا لا شك فيه عندنا.

ومن منع أن يكون ذلك مجازاً فقد كابر وعاند؛ حيث إن ذلك وقع.

* * *

ما اعترض به على الدليل الأول السابق

اعترض على هذا الدليل باعتراضين:

* * *

الاعتراض الأول

قيل فيه: نسلم أن الله تعالى في تلك الآيات استعمل اللفظ في غير موضوعه الأصلي ولكن لا نسميه مجازاً، وإنما زيادة، ونقصان، واستعارة، وتقديم وتأخير.

* * *

جـوابـه

يمكن أن يجاب عن ذلك: بأننا نحن نسميه مجازاً؛ لصدق تعريف المجاز عليه، وأنتم لا تسمُّونه بذلك وتسمُّونه باسم آخر. إذن يكون الخلاف في التسمية والعبارة ـ فقط ـ ولا مشاحة في الخلاف في ذلك.

* * *

الاعتراض الثاني

قيل فيه: يجوز أن يأذن الله تعالى للقرية أن تجيبهم.

* * *

جـوابـه

يمكن أن يجاب عن ذلك: بأن الله تعالى لم يخرج ذلك مخرج المعجزة، وإنما أخرجه مخرج الخبر، وكل موضع في القرآن ذكر قرية فالمراد به «أهل القرية» مما يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهِۦ فَحَاسَبْنَٰهَا حِسَابًا شَدِيدًا وَعَذَّبْنَٰهَا عَذَابًا نُّكْرًا ﴿٨﴾﴾ إلى قوله: ﴿أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا﴾ [الطلاق: ٨ ـ ١٠]، ومعلوم أن نفس القرية ما عتت عن أمر ربها، وأنها لا تحاسب حساباً شديداً، ولا تعذب، وإنما أهل القرية هم الذين يفعل بهم ذلك إذا عصوا.

الدليل الثاني من أدلة القائلين: إن في القرآن مجازاً ــ وهو لم يذكره ابن قدامة هنا؛ للعلم به ــ : أن القرآن عربـي نزل بلغة العرب قال تعالى في ذلك: ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾ ﴾ [الشعراء: ١٩٥]، وقال: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾ [يوسف: ٢]، وقال: ﴿ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ ﴾ [الزمر: ٢٨]، ولغة العرب يدخلها المجاز فكذلك القرآن؛ لأنه نزل بلغة العرب.

اعترض على ذلك بأن قيل: لا نسلِّم أن لغة العرب يدخلها المجاز.

يمكن أن يجاب عن ذلك: بأن مذهب جمهور العلماء: أن لغة العرب يدخلها المجاز؛ لوقوعه في هذه اللغة واحتجوا على ذلك باستعمال لفظ «الأسد» للرجل الشجاع، و «الحمار» للبليد و «قامت الحرب على ساق»، واستعمال البحر للرجل السخي، وقال الصلتان العبدي:

أشــاب الصغيــر وأفنــى الكبيــر   كــر الغــداة ومــر العشــي

فهنا بين أن الذي جعل الصغير يشيب والكبير يفنى ويموت هو تكرار الأيام والليالي وهذا مجاز؛ حيث إن الله هو الذي يفعل ذلك وليس الزمان.

وقد ورد المجاز في لغة العرب كثيراً لا ينكره إلَّا معاند ومكابر.

فإن قال المعترض: العرب تكلموا بذلك، ولكن ما سمَّوه بهذه الأسماء: فإنه لا يتكلم معه؛ لأنه مكابر.

وإن قال المعترض: سمَّوه بهذه الأسماء ولكن هي حقيقة فيه.

قلنا: لا يصح؛ وذلك لأنه لو كان حقيقة فيه: لكان إذا قال: «رأيت حماراً» أن لا يسبق إلى فهمه الحمار المعهود، بل الذي يسبق إلى الفهم: الرجـل البليد والحـمار المعهود معاً، وذلك بنـاء على قوله: «حقيقة فيهما».

فلما سبق فهمه إلى الحيوان البهيم دل على أنه مجاز في الرجل البليد.

وأيضاً أنه لما احتاج إلى قرينة دل على أنه مجاز؛ لأن الحقيقة لا تحتاج إلى قرائن.

فإن قيل: الحقيقة قد عمَّت جميع الأشياء، فلا نحتاج إلى المجاز؛ لأنه لا يفيد، وبالتالي يكون عبثاً.

قلنا: إنا نحتاج إلى المجاز؛ لأن فيه فوائد كثيرة، منها:

أولاً: أن الكلام بالمجاز أبلغ وأفصح من الكلام بالحقيقة أحياناً، فمثلاً قول القائل يريد مدح آخر «هذا بحر» أبلغ من قوله يريد مدحه: «هذا رجل سخي كريم سمح».

ثانياً: أن الكلام بالمجاز يفيد الاختصار في الكلام وحذفه وعدم تطويله، فمثلاً قولنا: «هذا الرجل أسد» أخصر من قولنا: «هذا الرجل يشبه الأسد في الشجاعة».

وكذلك: إذا أراد أن يصف نفسه يقول: «سل عني سيفي»، ولا يقول: «سل عني علياً كيف فعلت وقتلت» ولهذا قال تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢].

ولم يقل: واسأل أهل القرية مع أنه هو المقصود وذلك لاختصار الكلام.

المذهب الثاني وأدلته

أنه لا يوجد في القرآن مجاز، بل كله حقيقة ــ وهو لم يذكره ابن قدامة ــ.

وهو رواية: عن الإمام أحمد، واختاره بعض الحنابلة منهم:

أبو الحسن التميمي، وابن حامد، وبعض أهل الظاهر، ونسبه ابن برهان في «الوصول» إلى الروافض.

استدل أصحاب هذا المذهب بأدلة هي كما يلي:

الدليل الأول: العدول عن الحقيقة إلى المجاز مع القدرة عليها فيكون ذلك عجزاً، والله سبحانه لا يوصف بالعجز.

يمكن أن يجاب عن ذلك بأنه باطل من وجهين:

الوجه الأول: أن الله تعالى أنزل القرآن بلغة العرب؛ وتحداهم أن يأتوا بمثله، والعرب يتكلمون بالحقيقة والمجاز ـ كما سبق ـ ولو كان جميعه حقيقة لما حسن أن يتحداهم بأن يأتوا بمثله؛ لأنهم يقولون: لو كان بلغتنا لكنا نقول مثله، لأن لغتنا فيها حقيقة ومجاز واستعارة وتقديم وتأخير، فلما جاء بالقرآن على لغة العرب ووجدوا تلك الأمور تحداهم وأعجزهم بأن يأتوا بمثله مع فصاحتهم.

الوجه الثاني: أنا لا نسلِّم لكم ما ذكرتموه، بل إنما يصار إلى المجاز ويستعمل مع القدرة على استعمال الحقيقة؛ لفائدة ومعنى، ومعلوم أن في المجاز فائدة ومعنى وهو الاختصار والفصاحة والإيجاز والمبالغة وتحسين الكلام وتزيينه، فالكلام يكتسب بالمجاز نعت البهجة، ومعنى الحسن والرونق، وذلك شائع في لغة العرب، والقرآن نزل بلغة العرب.

وعلى أنه لو لم يعلم له معنى لجاز أن يكون معناه عند الله لا نعلمه.

الدليل الثاني: أن القرآن حق، والحق لا يكون إلاَّ حقيقة، فلا يدخله المجاز.

يمكن أن يجاب عن ذلك: بأننا لا نسلم لكم ذلك، فقد يكون باطلاً ويكون حقيقة مثاله: إن فرعون أخبر الله تعالى عنه في القرآن فقال: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ۝٣٦﴾ [غافر: ٣٦]. ومعلوم أن هذا باطل وإن كان حقيقة.

وقد يكون حقاً ولا يكون حقيقة مثل: ماأخرجه البخاري في «صحيحه» أن النبي ﷺ قال: «يا أنجشه رويدك رفقاً بالقوارير» ومعلوم أن كلام النبي ﷺ حق، لكن ليس هو حقيقة؛ لأن القوارير هي غير النساء.

الدليل الثالث: المجاز فيه إيهام: فهو لا يفصح عن المراد فيقع فيه الإشكال والإلباس، والقرآن لا يجوز أن يكون فيه تلبيس؛ لأن الله وصفه بأنه بيان فقال تعالى: ﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: ٨٩].

يمكن أن يجاب عن ذلك بجوابين:

الأول: أن التعبير بالمجاز يكون إلباساً لو لم توجد قرينة تدل على المراد، لكن توجد قرينة في المجاز تدل على المراد، فدل على أنه ليس فيه إلباس.

الجواب الثاني: أن القرآن ليس كله بياناً، بل بعضه، والبعض الآخر يحتاج إلى بيان كالمتشابه مثلاً، ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، ولو كان جميعه بياناً لما احتاج إلى مبين.

الدليل الرابع: لو كان في القرآن مجاز: لجاز أن يسمى الله تعالى متجوزاً أو مستعيراً، فلما لم يجز أن يسمى به: دل على أنه ليس في القرآن مجاز.

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن أسماء الله تعالى تثبت توقيفاً ولم تثبت اشتقاقاً، فلو كان قد سمى الله نفسه متجوزاً لسميناه بذلك.

وأجاب بعضهم بجواب آخر وهو: أنه إنما لم يسم الله متجوزاً؛ لأنه اسم نقص، حيث إن المراد بالمتجوز: من يفعل ما ليس له فعله، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

هل الخلاف لفظي أو معنوي؟

الخلاف في هذه المسألة لفظي لا أثر له في الفروع، والله أعلم.

* * *

هل يوجد في القرآن
ألفاظ بغير العربية، أو كله عربي؟

اختُلِفَ في هذه المسألة على مذهبين:

* * *

المذهب الأول وأدلته

قوله: (فصل قال القاضي: ليس في القرآن لفظ بغير العربية؛ لأن الله ـ تعالى ـ قال: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ﴾ [فصلت: ٤٤]، ولو كان فيه لغة العجم لم يكن عربياً محضاً. وآيات كثيرة في هذا المعنى، ولأن الله سبحانه تحداهم بالإتيان بسورة من مثله، ولا يتحداهم بما ليس من لسانهم ولا يحسنونه).

ش: **أقول: المذهب الأول**: ليس في القرآن لفظ بغير العربية.

ذهب إلى ذلك القاضي أبو يعلى الحنبلي في «العدة»، والقاضي أبو بكر الباقلاني، وابن جرير الطبري، وأبو عبيدة ـ معمر بن المثنى ـ،

وأبو الخطاب في «التمهيد»، والمجد بن تيمية في «المسودة»، وأبو الوليد الباجي في «الإحكام»، ونسبه القاضي أبو يعلى في «العدة» إلى عامة الفقهاء والمتكلمين.

استدل هؤلاء على ما ذهبوا إليه بأدلة منها:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ﴾ [فصلت: ٤٤].

وجه الاستدلال: أن الآية صريحة في أن القرآن لا يوجد فيه لفظ بغير العربية، تقدير الآية: إنا جعلنا القرآن عربياً؛ لأنا لو جعلناه أعجمياً لقامت حجة الكفار علينا، وقالوا: كيف يكون قرآن أعجمي، ونبـي عربـي، ولذلك أنزلناه عربياً محضاً؛ لنقطع عليهم قولهم هذا، فثبت أنه عربـي محض؛ لتقوم الحجة به، ولئلا يتجه لهم إنكاره.

الدليل الثاني: أن الله تعالى وصف القرآن بأنه عربـي محض في آيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢]، وقوله: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا﴾ [الأحقاف: ١٢]، وقوله: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِىٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعراء: ١٩٥]، وقوله: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ﴾ [الزمر: ٢٨]، وغير ذلك كثير، وكل هذه الآيات تقتضي أنه أنزله عربياً محضاً، فلو كان فيه بعض ألفاظ غير عربية لما وصفه بأنه عربـي محض.

الدليل الثالث: أن الله سبحانه وتعالى أنزل هذا القرآن؛ لبيان الأحكام الشرعية للمخلوقين ولبيان إعجازه لهم في أن يأتوا بمثله أو بعشر سور أو بسورة من مثله فقال: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ﴾ [الإسراء: ٨٨]، وقال عز من قائل: ﴿قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ﴾ [هود: ١٣]، وقال سبحانه: ﴿قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ﴾

[يونس: ٣٨]. فقد تحداهم بذلك وبأقل منه ـ كما سبق أن بينا ذلك ـ ويمتنع أن يتحداهم بما ليس من لسانهم ولا يحسنونه ولا يتقنونه؛ لأن هذا تكليف ما لا يطاق، كما لا يمكن أن يقال لعجمي محض: «هات مثل المعلقات السبع» ونحو ذلك.

كذلك هنا: لا يمكن أن يتحداهم إذا كان فيه ألفاظ بغير العربية؛ فإن لهم أن يقولوا: «ليس هذا بلغة لنا وعجزنا عن الإتيان بمثله لا يدل على إعجازك وصدق نبوتك».

فثبت بهذا: أن القرآن عربي محض لا يوجد فيه ألفاظ بغير العربية؛ إذ لو لم يكن كذلك لما صح هذا التحدي.

* * *

المذهب الثاني ودليله

قوله: **(وروي عن ابن عباس وعكرمة ـ رضي الله عنهما ـ أنهما قالا: فيه ألفاظ بغير العربية قالوا: «ناشئة الليل» بالحبشية، و«مشكاه» هندية و«استبرق» فارسية. وقال من نصر هذا: اشتمال القرآن على كلمتين ونحوهما أعجمية لا يخرجه عن كونه عربياً وعن إطلاق هذا الاسم عليه، ولا يمهد للعرب حجة؛ فإن الشعر الفارسي يسمى فارسياً وإن كان فيه آحاد وكلمات عربية)**.

ش: **أقول: المذهب الثاني في المسألة**: أن القرآن فيه ألفاظ بغير العربية.

وهذا قول ابن عباس وعكرمة ـ رضي الله عنهما ـ نسبه إليهما أبو يعلى في «العدة»، وأبو الخطاب في التمهيد، وابن الحاجب في «مختصره»، والطبري في «تفسيره» ونسبه إلى ابن عباس فقط. كما ذهب إلى ذلك مجاهد،

وسعيد بن جبير، وعطاء، وهو مذهب ابن الحاجب في مختصره، وابن عبد الشكور في «مسلَّم الثبوت».

استدل أصحاب هذا المذهب بأدلة، منها ما ذكره ابن قدامة هنا وهو:

الوقوع، فقالوا: قد وجدنا ألفاظاً بغير العربية في القرآن من ذلك: منها: «ناشئة الليل» حبشية، و «مشكاة» هندية، و «استبرق» فارسية، وغير ذلك.

روي ذلك عن بعض الصحابة والتابعين كابن عباس وعكرمة، وسعيد بن جبير، ومجاهد، وعطاء، وهؤلاء من أهل التفسير لا سيما ابن عباس رضي الله عنه فيجب المصير إليه.

فثبت المطلوب وهو: أن القرآن فيه ألفاظ بغير العربية.

* * *

ما اعترض به على ذلك

يمكن أن يعترض على ذلك بأن يقال: إن ما ذكرتم من كلمات جاءت في القرآن وهي بلغة أعجمية بعضها كلمات عربية، ذكر ذلك كثير من العلماء.

فقولكم «ناشئة الليل حبشية» لا نسلِّم لكم ذلك بل هي عربية، بيان ذلك: أن العلماء قالوا ــ كما نقله القرطبي في «تفسيره» ــ: ناشئة الليل: أوقاته وساعاته؛ وذلك لأن أوقاته تنشأ أولاً فأولاً يقال: نشأ الشيء ينشأ إذا ابتدأ وأقبل شيئاً بعد شيء فهو ناشىء، وأنشأه الله فنشأ، ومنه: نشأت السحابة إذا بدأت وأنشأها الله، فناشئة فاعلة من نشأت تنشأ فهي ناشئة، والمراد: ساعات الليل الناشئة، فاكتفى بالوصف عن الاسم فالتأنيث للفظ ساعة؛ لأن كل ساعة تحدث، وقيل: الناشئة مصدر بمعنى قيام الليل أي: أن

نشأة الليل هي أشد وطئاً وقيل: إن ناشئة الليل: قيام الليل، قال ابن مسعود: الحبشية يقولون: نشأ أي: قام، فلعله أراد أن الكلمة عربية، ولكنها شائعة في كلام الحبشة، غالبة عليهم.

أما قولكم «المشكاة» وأنها هندية فإنا لا نسلِّم لكم ذلك؛ حيث إنها عربية، نقل ابن منظور في «لسان العرب» عن «التهذيب» عن الزجاج قوله: «المشكاة» هي: الكوة، وقيل: هي بلغة العرب، قال: والمشكاة من كلام العرب.

مما يدل على ذلك أن الأنصاري وهو هندي أنكر أن تكون «المشكاة» هندية فقال في «فواتح الرحموت»: «ثم كون المشكاة هندية غير ظاهر، فإن البراهمة العارفين بأنحاء الهند لا يعرفونه، نعم المسكاة ــ بضم الميم والسين المهملة ــ بمعنى التبسم هندي وليس في القرآن بهذا المعنى».

وإن لم تسلِّموا بذلك فإن تلك الكلمات جاءت بلغة العرب، وإنما وافق كلامهم كلام العجم كما وافقهم في كثير من الكلام فإن العرب يقولون: «سراج» وهو بالفارسية «جراع»، ويقول العرب: «سروال» وهو بالفارسية: «شروال»، ويقول العرب: «السماء» وهو في العبرانية: «شما» وأشباه ذلك كثير، فقد وقع الاتفاق فيها بين اللسانين.

فإن قلتم: إن اشتمال جميع القرآن على لفظتين أو ثلاث أعجمية لا يخرج هذا القرآن عن كونه عربياً ولا يبعده عن إطلاق اسم «العربي» عليه ولا يكون بذلك وسيلة لأن يقول بعض من تحداهم: ليس هذا من لساننا بدليل: أن القصيدة التي يقولها شاعر فارسي تسمَّى قصيدة فارسية وإن كان فيها لفظ أو لفظين عربية، فوجود مثل تلك الكلمات والألفاظ العربية لا تؤثر في إطلاق اسم الفارسي على تلك القصيدة: كذلك هنا فإن وجود مثل تلك

الكلمات والألفاظ الأعجمية لا تؤثر في إطلاق اسم العربي على القرآن الكريم.

قلنا: بل إن تلك الكلمات والألفاظ الأعجمية تؤثر في وصف القرآن بأنه عربي محض، وتغير الاسم، فلو وجد مثل تلك الكلمات الأعجمية لما كان عربياً محضاً، بل كان عربياً وأعجمياً، وهذا خلاف ما دلت عليه الآيات السابقة الدالة على أن القرآن عربي محض، وقد يحتج الكفار ـ الذين تحداهم الله تعالى بأن يأتوا بمثله، أو بعشر سور من مثله، أو بسورة واحدة أو أقل من ذلك ـ ويقولون: «نحن لا نعجز عن العربية، أما الألفاظ الأعجمية فنحن نعجز عنها»، والله سبحانه تحداهم بجميع القرآن، لا بكلمات منه.

* * *

الجمع بين المذهبين السابقين

قوله: **(ويمكن الجمع بين القولين: بأن تكون هذه الكلمات أصلاً بغير العربية، ثم عربتها العرب واستعملتها، فصارت من لسانهم بتعريبها واستعمالها لها وإن كان أصلها أعجمياً)**.

ش: **أقول**: يمكن الجمع بين المذهب القائل بأنه لا يوجد في القرآن ألفاظ بغير العربية، والمذهب القائل بأنه يوجد في القرآن ألفاظ بغير العربية بأن يقال: إن هذه الكلمات التي ذكرها أصحاب المذهب الثاني أصولها أعجمية لكنها وقعت للعرب واستعملتها فعربت بألسنتها وحولتها عن ألفاظ العجم إلى ألفاظها فصارت عربية، ثم نزل القرآن، وقد اختلطت هذه الكلمات بكلام العرب، وبذلك يكون القولان والمذهبان صحيحين: فمن قال: إنها عربية فهو صادق وقوله صحيح، ومن قال: إنها أعجمية فهو صادق وقوله

صحيح، هذا ما قاله أبو عبيد ــ القاسم بن سلام البغدادي ــ كما جاء في «الصاحبي» و «معترك الأقران» و «الإتقان في علوم القرآن» و «المزهر».

وهذا هو القول الصحيح يؤيد ذلك ما قاله ابن عطية كما نقله عنه القرطبي في «تفسيره»: حقيقة العبارة عن هذه الألفاظ: أنها في الأصل أعجمية لكن استعملتها العرب وعربتها فهي عربية بهذا الوجه، وقد كان للعرب العاربة التي نزل القرآن بلسانها بعض مخالطة لسائر الألسنة بتجارات وبرحلتي قريش ونحو ذلك من أسفار بعض العرب إلى بلاد العجم، فعلّقت العرب بهذا كله ألفاظ أعجمية غيرت بعضها بالنقص من حروفها، وجرت إلى تخفيف ثقل العجمة، واستعملتها في أشعارها ومحاوراتها حتى جرت مجرى العربي الصحيح، ووقع بها البيان، وعلى هذا الحد نزل بها القرآن، فإن جهلها عربي ما فكجهله الصريح بما في لغة غيره.

تنبيه: الخلاف السابق في الألفاظ، هل وقع منها في القرآن بغير العربية أو لا؟

أما الكلام المركب على أساليب غير العرب فقد اتفق العلماء على أن ذلك لا يوجد في القرآن.

وأما الأسماء فقد اتفق العلماء على وجودها في القرآن مثل: «إسرائيل»، و «جبريل» و «عمران»، و «لوط» و «نوح».

* * *

المحكم والمتشابه في القرآن

قوله: (فصل: وفي كتاب الله سبحانه محكم ومتشابه كما قال تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ﴾ [آل عمران: ٧]).

ش: أقول: في القرآن ما هو محكم وما هو متشابه بدليل قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٌ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌۖ ﴾ [آل عمران: ٧]، وهي صريحة في ذلك.

وقال بعضهم: إن القرآن كله محكم بدليل قوله تعالى: ﴿ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ﴾ [هود: ١].

وقال آخرون: إن القرآن كله متشابه بدليل قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا﴾ [الزمر: ٢٣].

والصحيح هو الأول وهو قول جمهور العلماء وهو: أن في القرآن ما هو محكم وما هو متشابه؛ حيث إنه هو الواقع في القرآن، وهو الذي صرحت به آية آل عمران.

أما ما ذكره القائلون بأنه كله محكم، أو ما ذكره القائلون بأنه كله متشابه فلا أساس له يستند إليه؛ لأن الآيتين اللتين قد استدل بهما أصحاب هذين القولين ليستا مما نحن فيه؛ لأن المقصود بقوله تعالى: ﴿أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ﴾ [هود: ١]، أي: في نظمها، ووضعها، وجزالة ألفاظها حتى بلغ حد الإعجاز، والمقصود بقوله تعالى: ﴿ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا﴾ [الزمر: ٢٣]، أي: أن بعضه يصدق بعضه الآخر، وذلك لتشابه معانيه فهو غير متناقض.

وهذا لا نبحث فيه في هذا الموضوع.

* * *

معنى المحكم لغة

المحكم لغة أصله من المنع، يقال: «أحكمت» بمعنى: رددت ومنعت، وسُمِّي الحاكم حاكماً؛ لمنعه الظالم من الظلم، وحكمة اللجام هي التي تمنع الفرس من الاضطراب.

وقيل: المحكم لغة مأخوذ من أحكمت الشيء أحكمه إحكاماً: إذا أتقنته، فكان في غاية ما ينبغي من الحكمة، ومنه: بناء محكم أي: ثابت يبعد انهدامه.

* * *

معنى المتشابه لغةً

المتشابه لغةً مأخوذ من الشَّبه ـ بفتح الشين والباء ـ والشبيه وهو: ما بينه وبين غيره أمر مشترك فيشتبه ويلتبس به.

* * *

معنى المحكم والمتشابه اصطلاحاً

لقد اختلفت عبارات العلماء في ذلك على أقوال كثيرة منها ما يلي:

القــول الأول

قوله: **(قال القاضي: المحكم: المفسَّر والمتشابه: المجمل؛ لأن الله ـ سبحانه ـ سمَّى المحكمات أمَّ الكتاب، وأمُّ الشيء: الأصل الذي لم يتقدمه غيره، فيجب أن يكون المحكم غير محتاج إلى غيره، بل هو أصل بنفسه وليس إلَّا ما ذكرنا).**

ش: **أقول:** هذا هو القول الأول ـ من تعريفات المحكم والمتشابه اصطلاحاً ـ تقريره: أن المحكم هو: المفسَّر وهو: ما استقل بنفسه ووضح نفسه، ولم يحتج إلى غيره ليبينه ويوضحه، أي: المتضح المعنى كالنصوص والظواهر فهو في غاية الإحكام والإتقان؛ وذلك من شدة بيانه.

والمتشابه هو: المجمل الذي لا يفهم منه عند الإطلاق معنى معين،

فهو يحتاج في معرفة معناه إلى تأمل وتفكر وتدبر وقرائن تبينه وتزيل إشكاله، أي: غير متضح المعنى، ومحتمل لكثير من المعاني. وعدم اتضاح معناه إما بسبب اشتراك: كالعين والقرء ونحوهما من المشتركات، أو لأن اللفظ لم يتبين المراد منه: كعدم بيان تقدير الحق في قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٦١].

ودليل هذا القول هو قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ﴾ [آل عمران: ٦].

وجه الاستدلال: أن الله سبحانه وتعالى سمَّى أم الكتاب: المحكمات، وأم الشيء: أصله ـ كما قال الجوهري في الصحاح ـ وهو الذي لم يتقدمه غيره.

فاقتضى ذلك: أن المحكم: ما كان أصلاً بنفسه مستغنياً عن غيره، لا يحتاج إلى بيان، ولا قرائن، ولا دلائل تبينه وتزيل إشكاله، ولا معنى له إلَّا هذا.

أما المتشابه فهو ما خالف ذلك، وافتقر إلى بيان، ودليل يُعرَف به المراد.

هذا القول ذهب إليه القاضي أبو يعلى في «العدة»، وذكر أنه ظاهر كلام الإمام أحمد بن حنبل ـ رحمه الله ـ ، كذلك نقل ذلك عن الإمام أحمد ابنُ الجوزي في تفسيره: «زاد المسير»، وصحَّح هذا القول أبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع»، وهو ما اختاره أبو الخطاب في «التمهيد».

تنبيه: قال الجوهري في «الصحاح» ونقله ابن منظور في «لسان العرب»: قال تعالى: ﴿هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ﴾ [آل عمران: ٦]، ولم يقل: أمهات؛ لأنه على الحكاية كما يقول الرجل: «ليس لي معين» فتقول له: «نحن معينك» فتحكيه.

تنبيه آخر: ورد في جميع نسخ الروضة كذا: «المحكم والمتشابه: المجمل»، وورد في «العدة» لأبـي يعلى وهو المنقول عنه، «المحتمل» بدل «المجمل»، والمعنى واحد؛ حيث إن المجمل هو اللفظ الدال على معنيين فأكثر لا مزية لأحدهما على الآخر أي: أنه يحتمل المعنى هذا، والمعنى هذا، ولا مرجح لأحدهما على الآخر.

* * *

القـول الثـاني

قوله: **(وقال ابن عقيل: المتشابه هو: الذي يغمض علمه على غير العلماء المحققين كالآيات التي ظاهرها التعارض كقوله تعالى: ﴿هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ ۝٣٥﴾ [المرسلات: ٣٥]، وقال في أخرى: ﴿قَالُوا۟ يَٰوَيْلَنَا مَنۢ بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا ۜ﴾ [يس: ٥٢]، ونحو ذلك).**

ش: **أقول**: القول الثاني ــ من الأقوال في المحكم والمتشابه ــ هو: أن المحكم هو المتضح معناه للعلماء وغيرهم من طلبة العلم، والمتشابه هو: ما علمه العلماء المحققون المدققون وغمض علمه على غير العلماء كالآيات التي ظاهرها التعارض:

ومنها قوله تعالى: ﴿هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ ۝٣٥﴾ [المرسلات: ٣٥]، مع قوله تعالى: ﴿قَالُوا۟ يَٰوَيْلَنَا مَنۢ بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا ۜ﴾ [يس: ٥٢]، ومع قوله تعالى: ﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَآءَلُونَ ۝٢٧﴾ [الصافات: ٢٧].

ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [البقرة: ١٧٤]، مع قوله تعالى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۝٩٢ عَمَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ۝٩٣﴾ [الحجر: ٩٢ ــ ٩٣].

ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا﴾ [الأنعام: ١٦٤]، مع قوله: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

ومنها قوله تعالى: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾ [آل عمران: ١٠٢]، مع قوله: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦].

ومنها قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ [النساء: ٣]، مع قوله: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ [النساء: ١٢٩].

إلى غير ذلك.

فالآيات التي ظاهرها التعارض هي المتشابه؛ حيث لا يعرف الجمع بينها إلاَّ المحققون من العلماء، والمحكم بخلاف ذلك.

وهذا ذهب إليه ابن عقيل الحنبلي في «الواضح».

* * *

الجواب عن التعارض الظاهر من الآيات السابقة

أما قوله تعالى: ﴿هَذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [المرسلات: ٣٥]، مع قوله: ﴿قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَن بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا﴾ [يس: ٥٢]، ومع قوله تعالى: ﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ ﴿٢٧﴾﴾ [الصافات: ٢٧]، فيجاب عنه:

بأنهم لا ينطقون بحجة نافعة، ومن نطق بما لا ينفع ولا يفيد فكأنه ما نطق، قال الحسن: لا ينطقون بحجة وإن كانوا ينطقون.

وأما قوله تعالى: ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [البقرة: ١٧٤]، مع قوله: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩٢﴾ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الحجر: ٩٢ـ٩٣]، فيجاب عنه:

بأنه لا تنافي بين الآيتين: فالله عز وجل نفى أن يكلمهم في الآية الأولى

كلام التلطف والإكرام، وأثبت سؤالهم في الآية الثانية سؤال التوبيخ والإهانة.

وأما قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا﴾ [الأنعام: ١٦٤]، مع قوله: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، فيجاب عنه:

بأن المراد ــ في الآية الأولى ــ: لا تكسب شراً ولا إثماً فيقتصر في هذه الآية على الشر، بخلاف الآية الثانية فإنه ذُكِر فيها الأمران الخير والشر، ولهذا لما ذكر القسمين ذكر ما يميز أحدهما عن الآخر.

وأما قوله تعالى: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾ [آل عمران: ١٠٢]، مع قوله: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، فيجاب عنه:

بأن الآية الأولى تحمل على التوحيد بدليل قوله تعالى بعدها: ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٠٢﴾﴾ [آل عمران: ١٠٢]، أما الآية الثانية فتحمل على الأعمال والأفعال.

وأما قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ [النساء: ٣]، مع قوله: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا﴾ [النساء: ١٢٩] فيجاب عنه:

بأن المراد بالعدل في الآية الأولى: العدل بين الأزواج في توفية حقوقهن المادية والزمانية وهذا ممكن الوقوع وعدمه، والمراد بالآية الثانية الميل القلبي فالزوج ــ إذا كان له عدد من الزوجات ــ لا يملك ميل قلبه إلى بعض زوجاته دون بعض.

أخرج أبو داود والترمذي وابن ماجه والنسائي والدارمي وأحمد عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: كان رسول الله ﷺ يقسم بيننا فيعدل ثم يقول: «اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا تلمني فيما لا أملك».

* * *

القـول الثـالث

قوله: (وقال آخرون: المتشابه: الحروف المقطَّعة في أوائل السور والمحكم ما عداه).

ش: **أقول**: القول الثالث ــ من الأقوال في المحكم والمتشابه ــ : أن المحكم: ما عرف معناه، وتفسيره، أما الذي لم نعلم معناه كالحروف المقطعة في أوائل السور فهو المتشابه مثل: «المص» و «الم» و «ص» و «ن» و «حم» ونحوها مما لم يكن لأحد إلى علمه سبيل مما استأثر الله بعلمه دون خلقه.

وبعضهم زاد في أمثلة المتشابه ــ في ذلك ــ : وقت قيام الساعة، وخروج يأجوج ومأجوج، والدجال، وعيسى.

وهذا روي عن جابر بن عبد الله، وهو مقتضى قول الشعبي، وسفيان الثوري.

ووصف القرطبي في «تفسيره» هذا القول بأنه أحسن ما قيل في المتشابه.

وأورد هذا القول القرطبي في «تفسيره»، والسيوطي في «الاتقان»، والزرقاني في «مناهل العرفان»، والغزالي في «المنخول»، وأبو الخطاب في «التمهيد».

* * *

القـول الرابـع

قوله: (وقال آخرون: المحكم: الوعد والوعيد والحرام والحلال، والمتشابه: القصص والأمثال).

ش: **أقول**: القول الرابع من الأقوال في معنى المحكم والمتشابه: أن المحكم: الوعد والوعيد والحلال والحرام والأمر والنهي، والمتشابه: القصص والأمثال؛ لأن المحكم: ما استفيد الحكم منه، والمتشابه ما لا يفيد حكماً.

أورد هذا القول الآمدي في «الإحكام»، وابن تيمية في «المسودة»، والشوكاني في «إرشاد الفحول» والسيوطي في «الإتقان».

* * *

القول الخامس

قوله: (والصحيح: أن المتشابه: ما ورد في صفات الله سبحانه مما يجب الإيمان به، ويحرم التعرض لتأويله كقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝﴾ [طه: ٥]، ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧]، ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤]، ونحوه، فهذا اتفق السلف ــ رحمهم الله ــ على الإقرار به وإمراره على وجهه وترك تأويله).

ش: **أقول**: القول الخامس من الأقوال في معنى المحكم والمتشابه: أن المراد بالمتشابه هو: ما ورد من صفات الله تعالى في القرآن مما يجب الإيمان به، ويحرم التعرض لتأويله وتفسيره، وأنه لا يعلم تأويله إلاَّ الله تعالى.

أما المحكم: فهو ما أمكن معرفة المراد بظاهره، أو بدلالة تكشف عنه.

وهذا هو الصحيح عند ابن قدامة، وقال ابن السمعاني: إنه أحسن الأقاويل في هذه المسألة، وقال الأستاذ أبو منصور: هذا هو الصحيح عندنا.

من أمثلة ذلك: الاستواء الوارد في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥].

واليدان واليد الواردة في قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، و ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥].

والوجه الوارد في قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧].

والعين الوارد في قوله: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤].

وغير ذلك من الصفات التي اتفق السلف الصالح ــ رحمهم الله ــ على الإقرار بها، وإمرارها على ما هي عليه، وترك تأويلها كما قال الإمام مالك ــ رحمه الله ــ لما سئل عن الاستواء: «الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة».

فيجب أن نثبت كل ما أثبته الله لنفسه أو أثبته له رسوله ﷺ، وعدم التعرض لهذه الصفات من تأويل، أو تشبيه، أو تحريف، أو تعطيل، بل صفاته ــ سبحانه وتعالى ــ تليق بجلال عظمته، وتفويض أمر كيفيتها لله سبحانه، قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وقال سبحانه: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣].

* * *

الاستدلال على أن القول الخامس هو الصحيح

لقد استدل ابن قدامة ــ رحمه الله ــ على أن المقصود بالمتشابه: ما ورد في الصفات مما يجب أن نؤمن به دون التعرض له بالتأويل ــ بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا

﴿ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧].

* * *

أوجه الاستدلال بتلك الآية

الاستدلال بتلك الآية من وجهين هما:

* * *

الوجــه الأول

قوله: **(فإن الله ـ سبحانه ـ ذم المتبعين لتأويله وقرنهم في الذم بالذين يبتغون الفتنة وسمَّاهم أهل زيغ، وليس في طلب تأويل ما ذكروه من المجمل وغيره ما يُذمُّ به صاحبه، بل يُمدَح عليه؛ إذ هو طريق إلى معرفة الأحكام وتمييز الحلال من الحرام)**.

ش: **أقول**: الوجه الأول ـ من وجوه الاستدلال بتلك الآية على أن المتشابه هو: صفات الله مما يجب الإيمان به، ويحرم التعرض لتأويله ـ هو: أن الله سبحانه وتعالى ـ كما هو واضح في الآية الكريمة ـ ذم المبتغين لتأويل المتشابه، وساواهم ـ بالذم ـ بالذين يبتغون الفتنة، وسمَّاهم أهل زيغ. ولا يذم إلاَّ على تأويل الصفات كما أجمع السلف على ذلك.

فثبت المطلوب وهو: أن المتشابه: ما ورد في صفات الله تعالى مما يجب الإيمان به، ويحرم التعرض لتأويله.

فلو كان المقصود بالمتشابه غير ذلك: لما ذم الله المبتغين لتأويله:

فمثلاً: ما ذكر في القول الأول من أن المتشابه هو المجمل والمحتمل لمعانٍ كثيرة فإن المجتهد إذا شرع في تأويل المجمل ورجَّح أن يكون المقصود بذلك اللفظ هو ذلك المعنى وذلك الحكم: فإنه يمدح ولا يذم؛ لأن تأويله وفعله هذا طريق إلى معرفة الأحكام وتوضيحها للناس وتمييز الحلال من الحرام وتبيينها للناس.

وكذلك ما ذكره في القول الثاني من أن المتشابه: ما غمض فهمه على غير العلماء المحققين فإن العلماء إذا علَّموا غيرهم ما غمض عليهم: فإنهم يمدحون على ذلك ولا يذمون.

وكذلك ما ذكر في القول الثالث من أن المتشابه هي الحروف المقطعة في أوائل السور فإن تلك الحروف لها معان معروفة ولا يذم من بيَّنها للناس.

كذلك ما ذكر في القول الرابع من أن المتشابه هو: القصص والأمثال فإن من بيَّن أحكاماً شرعية مأخوذة عن تلك القصص والأمثال: فإنه يمدح كقصة يوسف عليه السلام فإنها دليل من أدلة مشروعية الجعالة وذلك من قوله تعالى: ﴿وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمۡلُ بَعِيرٖ وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٞ ﴿٧٢﴾﴾ [يوسف: ٧٢] وكذلك قصة موسى مع شعيب عليهما السلام دليل من الأدلة على جواز جعل المنفعة مهراً وذلك من قوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أُرِيدُ أَنۡ أُنكِحَكَ إِحۡدَى ٱبۡنَتَيَّ هَٰتَيۡنِ عَلَىٰٓ أَن تَأۡجُرَنِي ثَمَٰنِيَ حِجَجٖ﴾ [القصص: ٢٧].

* * *

الوجه الثاني

قوله: (ولأن في الآية قرائن تدل على أن الله ــ سبحانه ــ منفرد بعلم تأويل المتشابه، وأن الوقف الصحيح عند قوله: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] لفظاً ومعنى).

ش: **أقول**: الوجه الثاني ـ من وجوه الاستدلال بآية آل عمران السابقة الذكر على أن المتشابه هو صفات الله تعالى مما يجب الإيمان به وعدم التعرض لتأويله ـ هو: أن في آية آل عمران دلائل وقرائن تدل دلالة صريحة وواضحة على أن الله سبحانه متفرد بعلم تأويل المتشابه، وقرائن تدل على أن الوقف الصحيح على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] وهذه الأدلة والقرائن لفظية ومعنوية، أي: أخذناها من لفظ الآية ومن معناها.

وكون الوقف على قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] هو الصحيح عند أكثر العلماء منهم عائشة وأبـي بن كعب، وعروة بن الزبير، وروي عن ابن عباس، وابن مسعود، وبه قال الحسن، وأكثر التابعين، واختاره الكسائي، والفراء، والأخفش، وأبو عبيدة ـ معمر بن المثنى ـ وقتادة، وعمر بن عبد العزيز، وثعلب، وابن الأنباري وغيرهم.

* * *

الدليل من لفظ الآية دل على أن الوقف الصحيح على قوله: «إلَّا الله»

قوله: (**أما اللفظ فلأنه لو أراد عطف الراسخين لقال: «ويقولون أمنا به» بالواو**).

ش: **أقول**: قال تعالى: «وما يعلم تأويله إلَّا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به» لفظ هذه الآية دل على أن الوقف الصحيح على قوله: «إلَّا الله» فتكون ـ بناء على ذلك ـ «الواو» التي في قوله: «والراسخون» للابتداء، والاستئناف، فيكون لفظ «الراسخون» مبتدأ، وعبارة «يقولون» خبر.

ودل على ذلك أمران:

الأمر الأول: أنه لو أراد عطف الراسخين على الله سبحانه وتعالى: لقال: «ويقولون آمنا به» بزيادة الواو؛ حيث إن جملة «وما يعلم تأويله إلاَّ الله والراسخون في العلم» تكون واحدة، وعبارة «يقولون» مستأنفة فكان لا بد من الواو، ولكنه لم يقل «ويقولون»، بل قال «يقولون» بدون «واو» مما يدل على أن «يقولون أمنا به» مرتبطة بما قبلها وليس لها إلاَّ أن تكون خبر عن مبتدأ الذي هو «الراسخون» فينتج أن الواو للابتداء والاستئناف.

الأمر الثاني: ــ وهو لم يذكره ابن قدامة ــ: أن الواو لو كانت عاطفة: لعاد ضمير «يقولون» إلى الجميع: الله جل جلاله والراسخين في العلم ويستحيل ذلك على الله، لكن اعترض على هذا الأمر بأن ضمير «يقولون» قد خُصَّ بالراسخين في العلم، والمخصِّص هو: الدليل العقلي.

* * *

الأدلة ــ من معنى الآية ــ

على أن الوقف الصحيح على قوله: «إلَّا الله»

قوله تعالى: ﴿... هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧] فقد دل معنى تلك الآية على أن الوقف الصحيح على قوله: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] وثبت ذلك بأدلة أخذناها من معنى الآية وهي:

* * *

الدليـل الأول

قوله: (وأما المعنى: فلأنه ذم مبتغي التأويل، ولو كان ذلك للراسخين معلوماً: لكان مبتغيه ممدوحاً، لا مذموماً).

ش: **أقول:** الدليل الأول ـ من الأدلة الدالة على أن الوقف الصحيح على قوله «إلاَّ الله» ـ : أن الآية دلت دلالة صريحة على أن الله سبحانه ذم مبتغي التأويل والمتبعين لذلك؛ حيث إنهم وصفوا بزيغ القلوب وابتغاء الفتنة، ولو كان تأويل المتشابه معلوماً للراسخين في العلم: لكان مبتغي التأويل ممدوحاً غير مذموم؛ لأنه بالتأويل يبين للناس أحكام الله تعالى، وما اختلفوا فيه.

فلما ذم الله سبحانه وتعالى مبتغي تأويل المتشابه: عرفنا أن سبب ذلك الذم هو: كونه يزاحم الله فيما استأثر بعلمه، وبذلك ثبت المطلوب وهو: أن الله هو المتفرد بعلم المتشابه لا يشاركه أحد، وهذا يدل على أن الوقف على قوله: «إلاَّ الله» قال الفراء وأبو عبيد: الله هو المنفرد.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: (ولأن قولهم: «آمنا به» يدل على نوع تفويض وتسليم لشيء لم يقفوا على معناه).

ش: **أقول:** الدليل الثاني ـ من الأدلة على أن الوقف الصحيح على قوله: «إلاَّ الله» ـ : قول الراسخين في العلم «آمنا به» يدل على أنهم فوَّضوا علم المتشابه إلى الله تعالى، وسلَّموا ذلك إليه سبحانه، وأقروا بأنه من علم الغيب الذي استأثر الله بعلمه. فهذا كله يدل دلالة واضحة على أن الراسخين

في العلم لم يقفوا على معنى المتشابه، فمعنى قوله: «آمنا به» أي: صدَّقنا به؛ لأن الإيمان هو التصديق، ولم يقل: «والراسخون في العلم يقولون علمنا به».

* * *

الدليـل الثالـث

قوله: (سيما إذا اتبعوه بقولهم: «كل من عند ربنا» فذكرهم ربهم ــ ها هنا ــ يعطي الثقة به والتسليم لأمره، وأنه صدر منه، وجاء من عنده كما جاء من عنده المحكم).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ــ من الأدلة على أن الوقف الصحيح على قوله: «إلَّا الله» ــ: قول الراسخين في العلم: «كل من عند ربنا» بعد قولهم: «آمنا به» فإن ذلك يقوِّي ذلك التفويض، والتسليم لأمره، والإقرار بما جاء عن الله وإن لم يعلموا معناه.

والمعنى: أن الراسخين في العلم قالوا: إن المتشابه الذي لم نفهم معناه ولم ندرك المراد منه والمحكم الذي قد فهمنا المراد منه كل من عند ربنا، فنحن نؤمن بهما معاً دون فرق بينهما إلَّا أن المحكم نؤمن به عن فهم وإدراك للمراد والمقصود، ونؤمن بالمتشابه عن تفويض وتسليم وإقرار.

* * *

الدليـل الرابـع

قوله: (ولأن لفظة «أما» لتفصيل الجمل، فذكره لها في «الذين في قلوبهم زيغ» مع وصفه إياهم بابتغاء المتشابه وابتغاء تأويله يدل على قسم آخر يخالفهم في هذه الصفة وهم: «الراسخون»، ولو كانوا يعلمون تأويله لم يخالفوا القسم الأول في ابتغاء التأويل).

ش: **أقول**: الدليل الرابع ـ من الأدلة على أن الوقف الصحيح على قوله: «إلاَّ الله»: ـ أن لفظة «أما» تأتي في اللغة لتفصيل الجمل، فلا بد أن يكون في سياقها قسمان، وهذان القسمان إما أن يصرح بهما، أو يصرح بأحدهما ويفهم الآخر تقديراً.

فمثال ما صرح بهما معاً قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۖ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَيَقُولُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا﴾ [البقرة: ٢٦].

ومثال ما صرح بأحد القسمين دون الآخر؛ ـ استغناء بذكر أحد القسمين عن الآخر ـ قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَعَسَىٰٓ أَن يَكُونَ مِنَ ٱلْمُفْلِحِينَ ﴿٦٧﴾﴾ [القصص: ٦٧] ولم يذكر القسم الآخر لدلالة المذكور عليه فكأنه قال: وأما من لم يؤمن ولم يعمل صالحاً فلا يصلح أن يكون من المفلحين.

ومن أمثلة ذلك الآية التي معنا وهي قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] فهذا تمام القسم الأول المذكور في سياق «أما»، فخصَّص هذا القسم في الذين في قلوبهم زيغ والذين يتبعون ما تشابه من هذا الكتاب ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله.

وهذا الذكر والتخصيص للقسم الأول يدل دلالة واضحة على أن هناك قسماً آخر يخالفون من ذكروا في هذا القسم، وهو القسم الثاني لـ «أما» تقديره: وأما غيرهم فيؤمنون به ويكلون معناه إلى ربهم ودل على ذلك قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ﴾ [آل عمران: ٧] أي: كل من

المحكم والمتشابه من عند الله والإيمان بهما واجب، وكأنه قال: «وأما الراسخون في العلم فيقولون».

ولو كان الراسخون في العلم يعلمون ويفهمون تأويل المتشابه لما خالفوا القسم الأول في ابتغاء التأويل ولكانوا قسماً واحداً.

ولكن الله سبحانه قسمهم إلى قسمين: قسم اتبع ما تشابه من الكتاب يبتغون تأويله فذمهم الله تعالى على ذلك، وقسم آمنوا بالمتشابه وفوضوا معرفته إلى الله، وأن ما يعلم تأويل المتشابه إلاَّ الله سبحانه فهؤلاء مدحهم وهذا يدل على أن الوقف على قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧].

أقول: والوقف على قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] هو الصحيح عند جمهور العلماء، ولم يذهب إلى الوقف على قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧] إلاَّ شرذمة قليلة من الناس كما قاله ابن السمعاني.

وهو الصحيح عندي؛ لما سبق من الأدلة على ذلك، ولقراءة عبد الله ابن مسعود وهي: «إن تأويله إلاَّ عند الله والراسخون يقولون» ولقراءة عبد الله بن عباس وهي: «وما يعلم تأويله إلاَّ الله ويقول الراسخون في العلم آمنا به»، ولقراءة أبـي بن كعب: «ويقول الراسخون في العلم آمنا به».

أورد هذه القراءات الطبري في «تفسيره»، والقاسمي في «تفسيره»، وابن الجوزي في «زاد المسير» وابن الأنباري في «البيان في غريب إعراب القرآن».

وهذه الروايات عن هؤلاء الصحابة إن ثبتت أنها قراءة فهي حجة ــ كما قلنا فيما سبق ــ وإن لم تثبت فهي تفسير للآية من صحابـي، وهو خبر عن صحابـي فيقبل؛ حيث إن كلامه في ذلك يقدم على من دونه.

* * *

الحاصل من تلك الأدلة

قوله: (وإذ قد ثبت أنه غير معلوم التأويل لأحد فلا يجوز حمله على غير ما ذكرناه؛ لأن ما ذكر من الوجوه يعلم تأويله كثير من الناس).

ش: **أقول**: أثبتنا بالأدلة المستنبطة من معنى آية آل عمران ومن لفظها: أن الوقف الصحيح على قوله: «إلاَّ الله».

فإذا ثبت ذلك فقد ثبت أن المتشابه غير معلوم التأويل لأحد مهما كان، سواء كان من الراسخين في العلم أو غيرهم إلاَّ الله عز وجل فهو المنفرد بعلم ذلك.

وبذلك ثبت المطلوب وهو: أن المقصود بالمتشابه هو: ما ورد من صفات الله تعالى مما يجب الإيمان به وإقراره بدون التعرض له بتأويل أو تحريف أو نحو ذلك، أما غير ذلك فهو يعلم ويعرف بأي وجه من وجوه المعرفة وهو المحكم، ومما يدل على أن المقصود بالمتشابه هو ما ورد في صفات الله مما يجب الإيمان به دون التعرض لتأويله: أن الأقوال الأربعة التي ذكرت في تفسير المتشابه قد علم الراسخون من أهل العلم وكثير من الناس تأويله وتفسيره:

فالمجمل وهو: اللفظ المحتمل لعدة معان لا يدرى أيها المقصود يمكن للعلماء أن يرجحوا أحد المعاني بأدلة وقرائن خارجية.

كذلك يمكن للعلماء أن يجمعوا بين ما ظاهره التعارض بين الآيات ـ كما بيناه فيما سبق ـ.

كذلك الحروف المقطَّعة الواردة في أوائل السور قد اجتهد العلماء في بيان المراد منها وتفسيرها ـ وسنذكر بعضاً من ذلك في آخر هذه المسألة ـ.

كذلك القصص والأمثال التي يورِدُها الله عز وجل في كتابه بيَّنها العلماء واستنبطوا منها أحكاماً شرعية ــ كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق ــ .

يتلخص مما سبق: أن المتشابه هو الذي لا يمكن معرفة معناه بأي طريق من طرق المعرفة كصفاته سبحانه؛ حيث يجب الإيمان بها دون التعرض لتأويلها.

أما الذي يمكن معرفة معناه بأي طريق من طرق المعرفة: فهذا ليس بمتشابه، بل هو محكم.

* * *

اعتراض على ما سبق

قوله: **(فإن قيل: فكيف يخاطب الله الخلق بما لا يعقلونه؟ أم كيف ينزل على رسوله ما لا يطلع على تأويله؟)**.

ش: **أقول**: لما ثبت أن المقصود والمراد بالمتشابه: ما ورد من صفات الله مما يجب الإيمان به وعدم التعرض لتأويله وتفسيره اعترض معترض قائلاً: أنت قلت بأن الله تعالى خاطب الخلق بأشياء لا يعقلون معناها كصفاته سبحانه وتعالى، وطلب منا الإيمان والتصديق بها دون التعرض لتأويل أي شيء منها، فكيف يخاطب الله خلقه بما لا يعقلونه؟ وكيف ينزلها على رسوله ﷺ وهو لم يطلعه على تأويلها وبيان المراد منها؟ فيبعد كل البعد أن يرد خطاب بما لا يفهم، وقد أريد بالقرآن الهدى والبيان.

* * *

الجواب عن ذلك الاعتراض

قوله: **(قلنا: يجوز أن يكلفهم الإيمان بما لا يطلعون على تأويله؛**

ليختبر طاعتهم كما قال تعالى: ﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ ﴾ [محمد: ٣١] ﴿ وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِي كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ ﴾ [البقرة: ١٤٣] الآية ﴿ وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِىٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ ﴾ [الإسراء: ٦٠]، وكما اختبرهم بالإيمان بالحروف المقطعة مع أنه لا يُعلم معناها، والله أعلم).

ش: أقول: تقرير الجواب عن ذلك الاعتراض: أن الله سبحانه وتعالى كلَّفهم بالإيمان والتصديق بما لا يعقلون ولا يفهمون معناه ولم يطلعهم الله سبحانه على تأويله وتفسيره؛ وذلك ليمتحن ويختبر طاعتهم؛ لأن الشخص الذي يطيع ويمتثل بدون السؤال عن تفسير أو تعليل ما أمر به أكثر خضوعاً وانقياداً وأقوى إيماناً وأميز إسلاماً من الشخص الذي لا يمتثل ولا يطيع إلاَّ بعد معرفته للعلة التي من أجلها ورد هذا الحكم، وهذا يقتضي تفسير كل ما أنزل عليه.

والله عز وجل قد بين أنه ينزل الحكم لحكمة وهي: اختبار وابتلاء المؤمن حتى يتبين المؤمن من غيره، وصرح سبحانه بذلك بآيات كثيرة منها:

قوله تعالى: ﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبْلُوَا۟ أَخْبَارَكُمْ ۝٣١ ﴾ [محمد: ٣١]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِي كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ ﴾ [البقرة: ١٤٣]، وقوله سبحانه: ﴿ وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِىٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ ﴾ [الإسراء: ٦٠].

ومن ذلك: أنه سبحانه اختبرهم بأن طلب منهم الإيمان بالحروف المقطعة مثل «ألم» و «ق» و «المص» و «كهعص» وغيرها والتي تأتي في أوائل السور مع أنه لا يعلم أحد ـ سوى الله ـ بمعناها على وجه التحديد والقطع، أو الظن الغالب، وما حصل من تفسير لتلك الحروف من بعض العلماء فإنها اجتهادات لم تستند إلى دليل صحيح.

القول الثاني في الآية

ابن قدامة ــ رحمه الله ــ ذكر القول الصحيح فقط وهو أن الوقف على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧].

وهناك قول آخر وهو أن الوقف على قوله تعالى ــ في الآية ــ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧]؛ حيث جعلوا الواو عاطفة، وأن الراسخين في العلم يعلمون تأويله. ذهب إلى ذلك الآمدي في «الإحكام»، وابن الحاجب في «مختصره»، والنووي في «شرح مسلم»، وهو اختيار أبي إسحاق الشيرازي، والمعتزلة، وأبي الحسن الأشعري، وهو قول مجاهد، والضحاك.

ولهم أدلة على أن الواو عاطفة:

منها: قولهم: لو كان الراسخون في العلم لا يعلمون المتشابه لما كان لهم على العامة فضيلة ومزية، لأن كلاً من الراسخين في العلم والعامة يقولون: «آمنا به».

وأجيب عن ذلك: بأن الراسخين في العلم قد علموا الله وما ورد عنه، دون الوقوف على كنه ذاته وصفاته وأفعاله لغيره.

وغير ذلك من الأدلة التي يرجع إليها في مضانها من المراجع السابقة الذكر.

● هل الخلاف معنوي أو لفظي؟

الخلاف في هذه المسألة لفظي، لا أثر له في الفروع؛ وذلك لأن من قال: الوقف على قوله: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] وأن الراسخين في العلم لا يعلمون تأويل المتشابه: أراد بذلك أنهم لا يعلمون حقيقته، وإنما ذلك إلى الله سبحانه.

ومن قال: إن الوقف على قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧] وإن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه: أراد به أنه يعلم ظاهره دون حقيقته.

وقيل: الراسخون يعلمون على الجملة، والله يعلم على التفصيل.

بقية: أقوال العلماء في معنى المحكم والمتشابه

ذكر ابن قدامة ـ رحمه الله ـ خمسة أقوال في المراد بالمحكم والمتشابه، وهناك أقوال أخرى ذكرها العلماء ولم يذكرها ابن قدامة:

منها: أن المحكم: ما كان معقول المعنى ومعلوم العلة، والمتشابه بخلافه كالأحكام التعبدية كأعداد الصلوات، وعدد الركعات في كل صلاة، واختصاص الصيام بشهر رمضان دون سائر الشهور، قاله الماوردي في «تفسيره».

ومنها: المحكم ما لا يحتمل من التأويل إلاَّ وجهاً واحداً، والمتشابه: ما احتمل أوجهاً، حكاه الماوردي في «تفسيره» عن الشافعي، ومحمد بن جعفر بن الزبير، وهو بمعنى القول الأول.

ومنها: أن المحكم: ناسخ القرآن، وحرامه وحلاله، وفرائضه، وما نؤمن به ونعمل به، والمتشابه: المنسوخات، وأمثال القرآن، وما نؤمن به ولا نعمل به.

ومنها: أن المتشابه: آيات القيامة، والباقي محكم، قاله الزجاج كما نقله عنه بعض العلماء.

ومنها: أن المتشابه نعت الرسول ﷺ في القرآن، والمحكم: نعته في التوراة والكتب المتقدمة، قاله الأصم كما ذكر ذلك «الغزالي» في «المنخول».

ومنها: أن المتشابه هو الوعيد الوارد من الله على الصغائر، والمحكم هو: الوعيد الوارد على الجرائم والكبائر، قاله واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، نقله عنهما الغزالي في «المنخول».

إلى غير ذلك من الأقوال في معنى المحكم والمتشابه والتي ذكرها العلماء في كتبهم.

* * *

أقوال العلماء في تفسير الحروف المقطعة

ذكرت فيما سبق أن الحروف المقطعة الواردة في أوائل السور قد فسَّرها وأولها بعض العلماء، وهو اجتهاد منهم، وسأذكر هنا بعض الأقوال في تفسيراتهم لها فأقول:

القول الأول: إن الله سبحانه أنزل هذه الأحرف مثل «ألم» و «ص» و «المص» و «كهعص» ونحوها إبطالاً لحساب اليهود فإنهم كانوا يحسبون هذه الأحرف حالة نزولها ويردونها إلى حساب الجمل، ويقولون: إن منتهى دولة الإسلام كذا، فأنزل الله هذه الأحرف تخبيطاً للحساب عليهم.

القول الثاني: كل حرف منها مأخوذ من اسم من أسماء الله، فالكاف من «كاف» والهاء من «هاد»، والعين من «عليم»، والصاد من «صادق».

القول الثالث: أنها ذكرت كناية عن سائر حروف المعجم التي لا يخرج عنها جميع كلام العرب؛ تنبيهاً على أنه ليس يخاطبهم إلاَّ بلغتهم وحروفهم.

القول الرابع: أنها ذكرت لجمع دواعي العرب إلى الاستماع، لأنها تخالف عادتهم فتوقظهم عن الغفلة حتى تصرف قلوبهم إلى الإصغاء فلم يذكرها لإرادة المعنى.

القول الخامس: هي حروف دالة على أسماء أخذت منها وحذفت بقيتها، فالألف من «الله» واللام من «جبريل»، والميم من «محمد» ﷺ.

القول السادس: أن تلك الحروف اسم الله الأعظم إلاَّ أنا لا نعرف تأليفه منها.

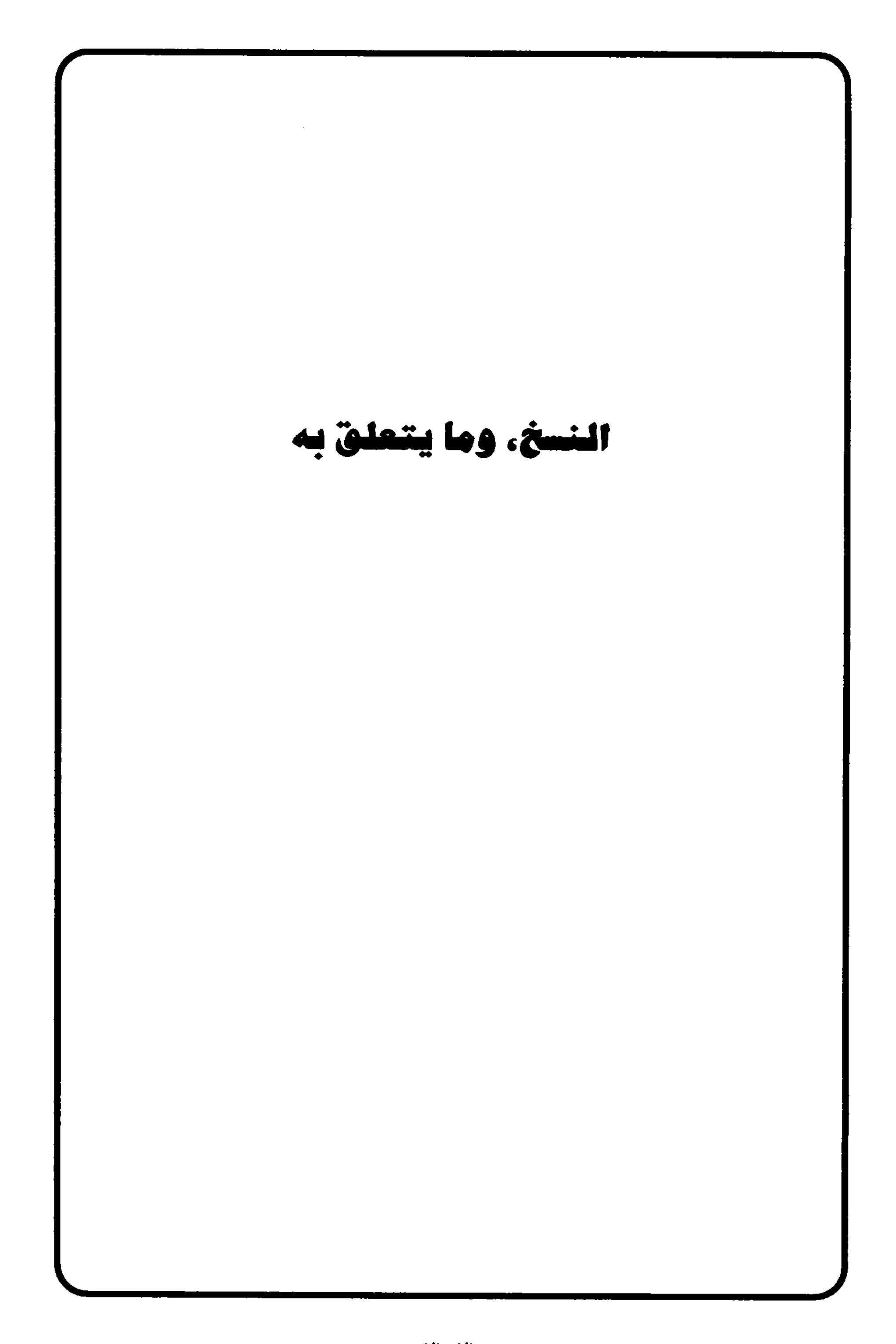
إلى غير ذلك من الأقوال التي قيلت في تفسير تلك الحروف المقطعة الواردة في أوائل السور.

وقد أورد أكثر المفسرين هذه الأقوال وغيرها فاطلع ــ إن شئت ــ على «تفسير القرطبي»، و«تفسير الماوردي»، و«البحر المحيط في أصول الفقه» للزركشي.

على أنه يجب أن أنبه على أن هذه الأقوال صدرت من العلماء الذين قالوا: يجب أن نتكلم بتلك الحروف المقطعة في أوائل السور، ونتلمس الفوائد التي تحتها، والمعاني التي تتخرج عليها؛ بناء على أنها ليست من المتشابه.

غير أن هناك علماء قالوا: إن هذا من المتشابه فلا نتعرض له بتفسير أو تأويل. وهذا على قول من قال بأن المتشابه هو: تلك الحروف المقطعة وهو القول الثالث من الأقوال التي أوردها ابن قدامة ــ رحمه الله ــ.

• • •



النسخ، وما يتعلق به



باب النسخ

ذكر ابن قدامة ـ رحمه الله ـ باب النسخ بعد مبحث الكتاب مع أنه باب لا حق بالكتاب والسنة معاً، والسبب في ذلك: أن النسخ أخص بالقرآن؛ لإشكاله وغموضه بالنسبة إليه.

* * *

تعريف النسخ لغة

قوله: **(النسخ في اللغة: الرفع والإزالة، ومنه: «نَسَخَت الشمسُ الظلَّ» و «نَسَخَت الريحُ الأثر»، وقد يطلق لإرادة ما يشبه النقل كقولهم: «نسختُ الكتاب»)**.

ش: **أقول**: النسخ في اللغة يطلق على إطلاقين:

الإطلاق الأول: يطلق على الإزالة والرفع من أمثلة ذلك قولهم: «نسخت الشمس الظل» أي: أزالته ورفعته.

ومن أمثلة ذلك أيضاً قولهم: «نسخت الريح الأثر» أي: رفعت الريح آثار القوم وأزالته.

وابن قدامة ـ رحمه الله ـ أراد من ذكره للمثالين السابقين أن يبين أن الإزالة والرفع يرد في اللغة لمعنيين:

أحدهما: إزالة إلى بدل كالمثال الأول ـ وهو: «نسخت الشمسُ الظلَّ» ـ حيث إن الشمس أزالت الظل ورفعته وحلت محله.

الثاني: إزالة إلى غير بدل كالمثال الثاني ـ وهو: قولهم «نسخت الريحُ الأثر» ـ حيث إن الريح رفعت وأزالت آثار القوم، ولم يحل في محله شيء آخر، أشار إلى ذلك الحازمي في كتابه: «الاعتبار».

* * *

اعــتراض

قولهم: «نسخت الريح آثار القوم» اعترض عليه بأنه أضيف النسخ إلى الريح فإنه معلوم أن المزيل لآثار القوم هو الله سبحانه فإضافته إلى الريح مجاز.

* * *

جـواب ذلـك

يمكن أن يجاب عن ذلك ويقال: إن العرب لم تخص وضعها بالمؤثر الحقيقي، بل هو أعم:

فيكون حقيقة في الفاعل الحقيقي مثل: «خلق الله تعالى كذا».

وحقيقة في المؤثر العادي نحو: «قتله السم»، و «أشبعه الأكل»، ونحو ذلك.

وحقيقة فيما ليس بمؤثر مثل: «مات زيد» و «سقط الحائط».

فهذه الألفاظ حقائق، فيكون الوضع ليس خاصاً بالمؤثر فقولهم: «نسخت الريح آثار القوم» حقيقة لغوية وإن كان الله سبحانه هو المؤثر من حيث الفعل والواقع.

وكذلك يجاب عن قولهم ـ في اعتراضهم ـ : «إن أهل اللغة إنما

أخطأوا في إضافة النسخ إلى الشمس» بأن يقال ــ أي في الجواب عن ذلك ــ : لم يخطئوا في ذلك ــ لما قلناه في الجواب عن سابقه؛ حيث إن العرب لم تخصص الوضع بالفاعل حقيقة، بل هذا الإطلاق حقيقة والإضافة صواب من حيث إنهم استعملوا اللفظ فيما وضع له كإطلاقهم «أحرقته النار» فهذا إطلاق صواب مع أن الفاعل في الجميع هو الله تعالى.

الإطلاق الثاني: ــ من إطلاقات النسخ في اللغة ــ : يطلق على النقل مع بقاء الأول كقولهم «نسخت الكتاب» أي: نقلت ما فيه، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ۝٢٩﴾ [الجاثية: ٢٩].

وهذا هو الذي أراده ابن قدامة في قوله: «وقد يطلق لإرادة ما يشبه النقل»؛ وذلك لأن نسخ الكتاب ليس نقلاً لما في المنقول منه حقيقة؛ نظراً لبقائه بعد النسخ، وإنما هو يشبه النقل؛ حيث إن ما في الأصل صار مثله في الفرع لفظاً ومعنى من غير أن يتأثر في الأصل بزوال أو رفع.

تنبيه: نسخ الكتاب ليس من باب النقل، بل من باب ما يشبه النقل.

وجعل بعضهم من هذا الإطلاق تناسخ الأرواح والمواريث، وسمي قوم من المبتدعة: المتناسخة؛ لأنهم زعموا أن الأرواح تنتقل من هيكل إلى هيكل ومن قالب إلى قالب.

* * *

خلاف العلماء في النسخ

هل هو حقيقة في الإزالة أو في النقل؟

ابن قدامة ــ رحمه الله ــ ذكر ــ هنا ــ أن النسخ في اللغة يطلق على إطلاقين، ولكنه لم يبين أي الإطلاقين حقيقة في النسخ، هل هو حقيقة في الإزالة والرفع، أو في النقل؟

واختلف العلماء في ذلك على أربعة مذاهب:

المذهب الأول: أن النسخ حقيقة في الرفع والإزالة مجاز في النقل، وهذا مذهب الأكثرين كما ذكر صفي الدين الهندي في «نهاية الوصول»، واختاره أبو الحسين البصري في «المعتمد» والإمام الرازي في «المحصول».

ومن أهم أدلتهم على ذلك ما يلي:

أولاً: أن إطلاق اسم النسخ على النقل في قولهم: «نسخت الكتاب» مجاز؛ لأن ما في الكتاب لم ينقل حقيقة ــ لذلك سماه ابن قدامة رحمه الله بما يشبه النقل، وإذا كان اسم النسخ مجاز في النقل لزم أن يكون حقيقة في الإزالة؛ لأنه غير مستعمل فيما سواها، وإذا بطل كونه حقيقة في أحدهما تعين أن يكون حقيقة في الآخر.

ثانياً: أن إطلاق اسم النسخ على الإزالة واقع ــ كما سبق من الأمثلة ــ والأصل في الإطلاق الحقيقة، ويلزم من ذلك أن لا يكون حقيقة في النقل؛ دفعاً للاشتراك عن اللفظ.

المذهب الثاني: أن النسخ حقيقة في النقل، مجاز في الإزالة والرفع، وهو اختيار القفال الشاشي، وهو مذهب أكثرالحنفية.

واحتجوا بقولهم: إن قولهم: «نسخت الكتاب» إن كان حقيقة فهو المطلوب، وإن كان مجازاً فلا يكون مستعاراً من الإزالة؛ لأنه غير مزال ولا مشابهة، فتعين أن يكون مستعاراً من النقل لمشابهته إياه، وإذا كان مستعاراً منه كان النقل حقيقة فكان مجازاً في الآخر؛ دفعاً للاشتراك.

المذهب الثالث: أن النسخ مشترك بين الإزالة والرفع والنقل بالاشتراك اللفظي، ذهب إلى ذلك القاضي أبو بكر الباقلاني، والغزالي في

«المستصفى»، واختاره القاضي عبد الوهاب في «الملخص» وغيرهم.

واحتجوا بقولهم: إن النسخ استعمل في كل منهما، وليس أحدهما أولى من الآخر، فيجعل مشتركاً فيهما؛ لاستعماله فيهما.

المذهب الرابع: أن النسخ مشترك بين الإزالة والنقل بالاشتراك المعنوي نسبه الزركشي في «البحر المحيط» إلى ابن المنير.

واحتج لذلك المذهب بأن بين نسخ الشمس والظل ونسخ الكتاب قدراً مشتركاً وهو الرفع، وهو في نسخ الظل واضح؛ لأنه زال بضده، وهو في نسخ الكتاب مقدر من حيث إن الكلام المنقول بالكتابة لم يكن مستفاداً إلاَّ من الأصل، فكان الأصل بالإفادة خصوصية، فإذا نسخ الأصل ارتفعت تلك الخصوصية، وارتفاع الأصل سواء في مسمى الرفع.

والمذهب الأول هو الراجح؛ لما بينا من التعليل.

* * *

هل الخلاف لفظي أو معنوي؟

اختلف في ذلك على قولين:

القول الأول: وهو الراجح أن الخلاف في هذه المسألة لفظي لا أثر له في الفروع كما قرره سيف الدين الآمدي في «الإحكام».

القول الثاني: إن الخلاف معنوي قد ظهر تأثيره في مسألة «جواز النسخ بلا بدل».

فمن قال: إنه حقيقة في الإزالة مجاز في النقل: جوَّز النسخ بلا بدل، ومن قال: حقيقة فيهما منع جواز النسخ بلا بدل.

* * *

تعريف النسخ شرعاً

قوله: (فأما النسخ في الشرع فهو بمعنى الرفع والإزالة لا غير).

ش: **أقول**: إذا علمت أن النسخ في اللغة يطلق على إطلاقين: أحدهما: يطلق على الإزالة والرفع، وثانيهما: يطلق على النقل أو ما يشبهه، فاعلم أن المقصود بالنسخ في الشرع هو الإطلاق الأول وهو الذي بمعنى الرفع والإزالة، وليس الإطلاق الثاني وهو النسخ الذي بمعنى النقل والتحويل، قال مثل ذلك الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع».

واختلف الأصوليون في تعريف النسخ، وذكر ابن قدامة ــ رحمه الله ــ منها ثلاثة تعريفات، إليك إياها مع بيانها وبيان ما لها وما عليها:

* * *

التعريف الأول

قوله: (وحدُّه: رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم بخطاب متراخ عنه).

ش: **أقول**: هذا هو التعريف الأول من تعريفات النسخ التي أوردها ابن قدامة وهو المختار عنده، وهو قريب من تعريف الغزالي في «المستصفى» وهو: «أن النسخ هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً به مع تراخيه عنه» وهذا التعريف أخذه الغزالي عن القاضي أبـي بكر الباقلاني المذكور في كتاب «التقريب» له كما قال الكرماني في «النقود والردود»، وقد أطنب القاضي في تأييد هذا الحد.

وكون النسخ رفعاً اختاره أبو بكر الصيرفي، والغزالي، والقاضي أبو بكر ــ كما سبق ــ وأبو إسحاق الشيرازي في «اللمع» والآمدي في «الإحكام»، وابن الحاجب في «مختصره» والتبريزي في «التنقيح».

ومعنى تعريف ابن قدامة إجمالاً: أن هناك حكماً قد ثبت بخطاب شرعي متقدم، فجاء خطاب آخر من الشارع متأخر عن الأول فرفع، ذلك الحكم.

مثال ذلك: أن الله عز وجل حكم بأن عدة المتوفى عنها زوجها حول كامل وذلك بخطاب شرعي وهو قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة: ٢٤٠].

بعد ذلك بمدة رفع هذا الحكم ـ الثابت بذلك الخطاب المتقدم ـ بخطاب متأخر عنه وهو قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤].

* * *

معنى لفظ «الرفع»

قوله: **(ومعنى الرفع: إزالة الشيء على وجه لولاه لبقي ثابتاً على مثال رفع حكم الإجارة بالفسخ فإن ذلك يفارق زوال حكمها بانقضاء مدتها)**.

ش: **أقول**: المقصود بلفظ «الرفع» الوارد في حد ابن قدامة هو: إزالة الشيء وهو الحكم على وجه لولا هذا الرفع لبقي الحكم ثابتاً على ما كان عليه.

فإن الحكم مستمر العمل به بالخطاب السابق، ثم جاء الناسخ فقطع استمرار العمل بذلك الخطاب.

فإذن: لولا الخطاب الرافع لبقي الحكم على ثبوته، فهو ـ إذن ـ قطع لدوام الحكم، لا بيان انتهاء مدته في علم الله؛ قياساً على الإجارة؛ حيث إن الإجارة هي عقد على منفعة لسنة كاملة ـ مثلاً ـ فإذا رفعت الإجارة بالفسخ

فإن ذلك يغاير زوالها بانقضاء مدتها؛ لأن فسخ الإجارة قطع لدوامها؛ لسبب خفي عن المتعاقدين عند ابتداء العقد، فهما لا يعلمانه.

أما انقضاء مدة الإجارة فهو ارتفاع حكمها؛ لسبب قد علمه المتعاقدان عند ابتداء العقد وهو انتهاء السنة وهو المسمَّى «انقضاء الأجل».

فمثلاً: من استأجر منزلاً سنة كاملة فإن المستأجر والمؤجر يعلمان تمام العلم عند ابتداء العقد أنه عند انتهاء السنة سيرتفع حكم الإجارة، ولو انهدم المنزل ــ مثلاً ــ في أثناء السنة فللمستأجر الفسخ مع عدم علمه عند ابتداء العقد بانهدام المنزل.

فإذا ثبت ذلك هنا فكذلك نسخ الحكم وهو قطع دوام الحكم ــ كما قلنا ــ لا بيان انتهاء مدته في علم الله تعالى؛ لأن انتهاء مدته لا يسمى نسخاً كما أن انقضاء مدة الإجارة لا يسمى فسخاً.

* * *

سبب تقييد الحد بالخطاب المتقدم

قوله: (وقيدنا الحد بالخطاب المتقدم؛ لأن ابتداء العبادات في الشرع مزيل لحكم العقل من براءة الذمة وليست بنسخ).

ش: **أقول:** يشترط أن يكون الحكم المنسوخ قد ثبت بخطاب متقدم على الخطاب الناسخ.

وقيد ابن قدامة ــ رحمه الله ــ حدَّه السابق بالخطاب المتقدم؛ للاحتراز من زوال حكم العقل من براءة الذمة عن التكاليف ــ وهو النفي الأصلي ــ حيث زال حكم العقل بإيجاب العبادات ابتداءً كالصلاة والزكاة والحج والصوم ونحو ذلك فهذا لا يسمى نسخاً؛ لأن الحكم المرفوع ــ وهو

حكم العقل أو حكم النفي الأصلي ـ لم يكن ثابتاً بخطاب من الشارع متقدم، بل هو ثابت بالأصل؛ حيث إن الأصل براءة الذمة.

الحاصل: أن المنسوخ يجب أن يكون ثابتاً بخطاب، أما ما ثبت بلا خطاب، ثم شرعت بعض التكاليف، وزال هذا النفي فهذا لا يقال: إنه نسخ السابق.

* * *

سبب تقييد الحد بالخطاب المتأخر

قوله: (وقيدناه بالخطاب الثاني؛ لأن زوال الحكم بالموت والجنون ليس بنسخ).

ش: أقول: يشترط أن يكون الحكم الناسخ قد ثبت بخطاب متأخر عن الخطاب الثابت به الحكم المنسوخ.

وقيد ابن قدامة تعريفه السابق بالخطاب المتراخي عن الخطاب المنسوخ؛ للاحتراز من زوال الحكم بدون خطاب كالموت والجنون؛ حيث إنه معلوم: أن من مات أو جن فإن التكاليف ترتفع عنه، ولا يسمَّى ذلك نسخاً؛ لأن رفع الحكم عنهما لم يكن بخطاب، بل بسبب الموت أو الجنون.

تنبيه: الجنون سبق تعريفه في باب التكليف.

أما الموت فهو لغة: ضد الحياة.

واصطلاحاً هو ـ كما قال العيني في «شرح المنار» ـ: عجز ليس فيه جهة القدرة بوجه وأنه ينافي أحكام الدنيا مما فيه تكليف؛ لأنه يعتمد القدرة والموت ينافيها.

* * *

سبب اشتراط التراخي في الخطاب الناسخ

قوله: (وقولنا: «مع تراخيه عنه»؛ لأنه لو كان متصلاً به: كان بياناً وإتماماً لمعنى الكلام وتقديراً له بمدة وشرط).

ش: **أقول:** يشترط أن يكون الخطاب الثاني ـ وهو الناسخ ـ متراخياً عن الخطاب الأول الذي ثبت به الحكم المنسوخ.

واشترط التراخي ـ هنا ـ لإخراج المخصِّصات المتصلة كالغاية والشرط والاستثناء.

مثال ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، فإن الغاية المذكورة رفعت عموم التحريم الذي دل عليه قوله: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، فهذا الرفع ليس بنسخ؛ لأنه وإن كان رفعاً لحكم بخطاب، لكن ذلك الخطاب غير متراخ، بل هو متصل، فهو إذن تخصيص لا نسخ.

كذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، فإن مجيء الليل لا يكون نسخاً للصوم؛ لأنه لم يكن بخطاب، بل بانتهاء غاية الحكم وانقضاء وقته.

كذلك قول القائل: «أنت طالق إن دخلت الدار» فإن قوله: «إن دخلت الدار» شرط قد رفع حكم عموم وقوع الطلاق الذي دل عليه قوله: «أنت طالق»، وهذا ليس بنسخ؛ لأنه وإن كان رفعاً لحكم بخطاب لكن ذلك الخطاب غير متراخ عنه.

كذلك قول القائل: «أنت طالق ثلاثاً إلاَّ واحدة» فإن هذا الاستثناء قد رفع عموم الطلاق الثلاث حتى رده إلى اثنتين، فهذا ليس بنسخ؛ لأنه وإن كان رفعاً لحكم بخطاب لكن ذلك الخطاب غير متراخ عنه.

وهذا معنى قول ابن قدامة: «كان بياناً»؛ لأن التخصيص بيان.

وهكذا بان لك أنه لو اتصل الرافع بالمنسوخ لكان بياناً وإتماماً لمعنى الكلام وتقديراً له بمدة وشرط.

وإنما يكون الرافع ناسخاً إذا ورد هذا الرفع بعد أن ثبت الحكم المراد نسخه واستقر بحيث يدوم لولا هذا الرافع.

* * *

مسألة

عرفنا أن الشارع إذا ذكر الحكم وضرب له غاية معلومة لم يكن دخول الغاية نسخاً، لكن إذا كانت الغاية مجهولة كقوله تعالى: ﴿ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴿١٥﴾ ﴾ [النساء: ١٥]. فهل يكون السبيل نسخاً للحكم أو لا؟ اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أن ذلك لا يكون نسخاً للحكم.

واحتج أصحاب هذا المذهب بأن الغاية المجهولة كالغاية المعلومة ولا فرق، وقد أجمع العلماء على أن الغاية المعلومة لا تكون ناسخة فكذلك الغاية المجهولة، بيان ذلك:

أن ارتفاع الحكم لما كان مقطوعاً به في الغاية المعلومة لم يكن دخولها ناسخاً، فكذا في الغاية المجهولة ينبغي أن لا تكون ناسخة؛ لأن دخولها مقطوع به فلا فرق بين الغايتين سوى أن إحداهما مجهولة والأخرى معلومة، وذلك لا يوجب اختلافاً في حقيقة النهاية، فإذا لم تكن إحداهما نسخاً لم تكن الأخرى نسخاً.

المذهب الثاني: أن ذلك يكون نسخاً للحكم.

واحتج أصحاب هذا المذهب بأن الله تعالى لو قال: «تمسكوا بهذه العبادة إلى أن ننسخها عنكم» لم يكن النسخ بعد ذلك مستحيلاً، ولو كان ذكر الغاية المجهولة يقتضي رفع حقيقة النسخ لكان نسخ ما وعدنا الله تعالى بنسخه مستحيلاً، وليس هذا كالغاية المعلومة؛ لأن الغاية المعلومة ليست حقيقة النسخ غير موجودة فيها؛ وذلك لأن النسخ رفع الحكم ـ كما قلنا فيما سبق ـ والغاية إذا كانت معلومة لم تفتقر إلى ذلك من جهة صاحب الشرع؛ لأن ذلك معلوم لدينا بخلاف الغاية المجهولة، والله أعلم.

لماذا عبر ابن قدامة بلفظ «الثابت» ولفظ «خطاب» في الحد؟

أورد ابن قدامة لفظ «الثابت» في التعريف للدلالة على أنه يشترط في الحكم الأول:

أن يكون ثابتاً؛ حيث إن ما لا ثبات له لا حاجة إلى رفعه؛ لأنه أصلاً لم تشغل به الذمة.

وأورد لفظ «خطاب»، ولم يورد لفظ «النص»، لأن التعبير بلفظ «خطاب» أولى من التعبير بلفظ النص؛ وذلك ليكون شاملاً للفظ والفحوى والمفهوم وكل دليل؛ لأن النسخ يجوز بجميع ذلك.

* * *

سبب تعبير ابن قدامة بلفظ «رفع الحكم الثابت»

عبر ابن قدامة ـ رحمه الله ـ بذلك دون أن يقول «رفع الأمر والنهي»؛ وذلك ليتناول الأمر والنهي والخبر، وجميع أنواع الحكم من واجب ومندوب ومكروه ومباح وحرام، فجميع ذلك قد ينسخ.

* * *

شــروط النســخ

لقد اتضح لك ــ مما سبق ــ أنه يشترط للنسخ ما يلي:

الشرط الأول: أن يكون الحكم المنسوخ قد ثبت بخطاب متقدم، أما الحكم الثابت بدليل العقل كأن يتعارف الناس على شيء فيفعلونه وأقروا عليه، ثم رفع ــ كاستباحتهم الخمر في أول الإسلام على عادة كانت لهم فرفع ذلك ــ لم يكن نسخاً وكان ابتداء شرع.

الشرط الثاني: أن يكون الرافع ــ وهو الناسخ ــ خطاباً شرعياً، فإذا ارتفع الحكم بموت المكلف أو جنونه فليس بنسخ وإنما هو سقوط التكليف جملة.

الشرط الثالث: أن يكون الرافع ــ وهو الناسخ ــ منفصلاً عن المنسوخ متأخراً عنه فإن اقترن كالشرط أو الغاية أو الاستثناء فليس بنسخ، بل هو تخصيص.

الشرط الرابع: أن لا يكون للعبادة المنسوخة مدة معلومة، بل كانت مطلقة فيقطع دوامها في الخطاب الثاني.

هذه شروط النسخ المتفق عليها.

وهناك شروط قد اختلف العلماء فيها منها:

الأول: أن يكون الناسخ أقوى من المنسوخ أو مثله.

الثاني: أن يكون الفعل المراد نسخه قد دخل وقته وتمكن من امتثاله.

الثالث: أن لا ينسخ القرآن إلاَّ بقرآن، ولا السنة إلاَّ بالسنة.

الرابع: أن يكون النسخ ببدل مساو أو مما هو أخف منه.

الخامس: أن يكون الناسخ والمنسوخ نصين قاطعيين.

السادس: أن يكون الناسخ مقابلاً للمنسوخ مقابلة الأمر للنهي، والمضيق للموسع.

وسيأتي ـ إن شاء الله ـ الكلام عن هذه الشروط المختلف فيها أثناء كلامنا عن مسائل النسخ.

* * *

التعريف الثاني

قوله: (**وقال قوم: النسخ: كشف مدة العبادة بخطاب ثان**).

ش: **أقول**: هذا التعريف أورده الغزالي في «المستصفى» وابن الحاجب في «مختصره» كذا: «النسخ: النص الدال على انتهاء أمد الحكم الشرعي مع التأخير عن مورده». أي: عن مورد زمن وروده، قال السمرقندي في «ميزان الأصول» هذا التعريف منقول عن الشيخ أبي منصور الماتريدي.

وهذا التعريف نسبه الغزالي في «المستصفى» وابن الحاجب في «مختصره» إلى الفقهاء.

وسبب اختيارهم لهذا وعدولهم عن التعريف الأول هو: أن الحكم راجع إلى كلام الله تعالى وهو قديم والقديم لا يرفع ولا يزال.

وأجيب عن ذلك ـ بأن المرفوع تعلُّق الحكم النسبي لا ذاته، ولا تعلقه الذاتي. وسيأتي لذلك زيادة إن شاء الله ـ.

وكون النسخ بياناً هو: مذهب الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني وإمام الحرمين في «البرهان»، والإمام الرازي في «المعالم في أصول الفقه». وحكاه فيه عن أكثر العلماء، واختاره أيضاً شهاب الدين القرافي ووصفه في «شرح تنقيح الفصول» بأنه الحق، واختاره جماعة من المعتزلة.

وهؤلاء يجعلون النسخ تخصيصاً وبياناً أي: أن الخطاب الثاني بيان وكشف.

ومعنى هذا التعريف: أن الحكم المنسوخ مغياً بغاية معينة ينتهي إليها، وله مدة معلومة محدودة، فإذا جاءت تلك الغاية ينتهي العمل به بذاته، والنسخ كشف هذا الانتهاء.

فكأنهم يجعلون النسخ تخصيصاً وبياناً أي: أن الخطاب الثاني بيَّن وكشف أن الأزمنة بعده لم يكن ثبوت الحكم فيها مراداً من الخطاب الأول كما أن التخصيص في الأعيان كذلك.

* * *

الاعتراضات التي وجهت إلى التعريف الثاني

لقد ذكر ابن قدامة ــ رحمه الله ــ ثلاثة اعتراضات على التعريف السابق وهي كما يلي:

* * *

الاعتــراض الأول

قوله: (**وهذا يوجب أن يكون قوله: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] نسخاً، وليس فيه معنى الرفع؛ فإن قوله إذا لم يتناول إلاَّ النهار فهو متباعد عن الليل بنفسه فما معنى نسخه؟ وإنما يرفع ما دخل تحت الخطاب الأول**).

ش: **أقول**: الاعتراض الأول ــ من الاعتراضات التي وجهت إلى التعريف الثاني ــ هو: أنه يلزم من هذا التعريف أن يكون قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] نسخاً مع أن معناه «صوموا بالنهار وكلوا

بالليل» وهذا ليس فيه معنى الرفع؛ حيث إن قوله: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] إذا كان لا يتناول إلاَّ النهار، والنهار معروف أنه متباعد عن الليل بنفسه دون أي شيء يبعده فأي معنى لنسخه؟ وإنما الذي يرفع هو ما دخل تحت الخطاب الأول.

بيان ذلك:

أن الشارع الحكيم حدد أنه يجب الصوم من طلوع الفجر إلى الليل، فإذا جاء الليل فعليه الإفطار. إذن: الصوم يرتفع بحلول الليل وهي مدته النهائية، وهذا معروف في ذهن المكلف منذ أنشأ الصيام في الفجر، وهذا لا يسمى رفعاً وليس فيه معنى الرفع؛ حيث إن الرفع هو: أن يرفع الشارع حكماً كان في ذهن المكلف أنه مستمر، أما هذا فإن المكلف قد فهم من أول الإمساك أنه إذا حل الليل سيفطر فأين أحدهما من الآخر؟!

* * *

الاعتراض الثاني

قوله: (وما ذكروه تخصيص).

ش: **أقول**: الاعتراض الثاني ــ من الاعتراضات الموجهة إلى التعريف الثاني ــ هو: أن ما ذكره أصحاب التعريف الثاني قد جعل النسخ تخصيصاً زمانياً، بمعنى: أن الخطاب الثاني كشف وبين أن الأزمنة بعده لم يكن ثبوت الحكم فيها مراداً من الخطاب الأول كما أن التخصيص في الأعيان كذلك.

ومعلوم أن النسخ يختلف عن التخصيص ــ كما سيذكر ابن قدامة فيما بعد أوجهاً للفرق بينهما عند قوله في آخر هذا الفصل: «فإن قيل: فما الفرق بين النسخ والتخصيص» ــ.

* * *

الاعتـراض الثالـث

قوله: (على أن نسخ العبادة قبل وقتها والتمكن من امتثالها جائز، وليس فيه بيان لانقطاعها).

ش: **أقول**: الاعتراض الثالث ـ من الاعتراضات التي وجهت إلى التعريف الثاني ـ هو أن التعريف غير جامع لأفراد المعرف؛ وذلك لأنه لا يشمل «النسخ قبل التمكن من الفعل والامتثال»؛ لعدم دخول وقته؛ حيث إن قولهم في التعريف: «كشف مدة العبادة» مشعر بأن الحكم ـ وهي العبادة ـ الذي بين أمده قد دخل وقت العمل به، فيكون الفعل الذي لم يدخل وقت العمل به غير داخل في التعريف.

ومقتضى هذا: أن النسخ لا يرد عليه، مع أن جمهور العلماء يرون أن النسخ قبل التمكن من الفعل جائز كنسخ أمر إبراهيم ـ عليه السلام ـ بذبح ابنه ونسخ الخمسين صلاة، فهذا كله ليس كشفاً للمدة.

فهم فروا عن إطلاق الرفع على النسخ؛ لأن النسخ إنما كان لتعلق الحكم بالفعل في المستقبل، وتعلق الحكم بالفعل في المستقبل لا يرفع؛ لأن التعلق في المستقبل لم يوجد، وما لم يوجد لا يرتفع، وذلك يلزم منه: منع نسخ الحكم قبل التمكن من الفعل كما هو مذهب المعتزلة ـ كما سيأتي الكلام فيه ـ والفقهاء يجوِّزون نسخ الحكم قبل التمكن من الفعل والامتثال وقبل وقته.

* * *

التعـريـف الثالـث

قوله: (وحدَّ المعتزلة النسخ بأنه: الخطاب الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتاً).

ش: **أقول**: ــ التعريف الثالث: من تعريفات النسخ ــ هو: ما ذكره ــ هنا ــ وهو قريب مما ذكره أبو الحسين البصري في «المعتمد» نقلاً عن بعض المعتزلة بأنه: «ما دل على أن مثل الحكم الثابت بالنص غير ثابت على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه».

وقد أورد ــ كما أورده ابن قدامة ــ أبو حامد الغزالي في «المستصفى»، وابن الحاجب في «مختصره»، وأبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع» ونسبه إلى عبد الجبار بن أحمد.

وقوله: «الخطاب الدال» كالجنس يشمل النسخ وغيره.

وعبَّر بـ «الخطاب» دون «النص» حتى يشمل اللفظ والفحوى والمفهوم؛ إذ يجوز النسخ بمثل ذلك ــ كما سبق أن قلناه ــ .

وقوله: «على وجه لولاه لكان ثابتاً» أتي به في التعريف للاحتراز عن الخطاب الدال على زوال الحكم المتقدم الذي له وقت محدود مثل: قوله: «لا تصوموا بعد الغروب»، بعد أن قال: ﴿أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] فإن هذا لا يكون نسخاً؛ لأنه وإن كان دالاً على زوال الحكم الثابت بخطاب متقدم، لكن لا يكون على وجه لولاه لكان ثابتاً.

والباقي واضح لا يحتاج إلى بيان.

* * *

الاعتراض على التعريف الثالث

قوله: **(ولا يصح؛ لأن حقيقة النسخ: الرفع، وقد أخلوا الحد عنه)**.

ش: **أقول**: المعتزلة عبروا بلفظ: «زائل»، وأحياناً يعبرون بلفظ «الساقط» وربما عبروا بلفظ «غير الثابت» كل ذلك يقصد منه الحذر عن

التعبير بلفظة: «الرفع»؛ لأنها ــ كما يزعمون ــ تؤدي إلى تغيير حكم الله تعالى وذلك محال.

وفعلهم هذا ــ وهو تعبيرهم بمثل لفظ «زائل» أو «الساقط» أو غيرهما دون لفظ «الرفع» ــ أدَّى وأفضى إلى إخلاء الحد عن حقيقة المحدود؛ لأن الحد هو: الرفع، والمحدود هو: النسخ، وإخلاء الحد ــ الذي هو الرفع ــ عن حقيقة المحدود ــ الذي هو النسخ ــ لا يصح.

هذا هو بيان الاعتراض على تعريف المعتزلة الذي ذكره ابن قدامة.

* * *

اعتــراض آخــر

ابن الحاجب في «مختصره» اعترض على تعريف المعتزلة باعتراضٍ آخر وهو: أن الأمر المقيد بمرة إذا ورد بعده نص دال على زوال حكمه فإنه نسخ مع أنه لم يدل على زوال مثل الحكم الثابت، بل على زوال ذلك الحكم.

وابن قدامة ــ رحمه الله ــ لم يذكر هذا الاعتراض؛ لأن هذا غير وارد على المعتزلة؛ لأنهم لا يجوزون نسخ الحكم قبل الفعل فحينئذٍ لا يجوز الأمر المقيد بالمرة عندهم والله أعلم.

* * *

الاعتراض على تحديد النسخ بالرفع

قوله: (**فإن قيل: تحديد النسخ بالرفع لا يصح لخمسة أوجه**).

ش: **أقول**: لما ذكر ابن قدامة ــ رحمه الله ــ أن حد المعتزلة لا يصح لوجه واحد وهو: خلوه عن لفظة «الرفع» قال المعتزلة ومن تبعهم:

إن تحديد النسخ بـ «الرفع» لا يصح؛ لخمسة أوجه هي كما يلي:

* * *

الوجـه الأول

قوله: **(أحدها: أنه لا يخلو إما أن يكون رفعاً لثابت أو لما لا ثبات له، فالثابت لا يمكن رفعه، وما لا ثبات له لا حاجة إلى رفعه)**.

ش: **أقول**: الوجه الأول ــ من وجوه عدم صحة تحديد النسخ بالرفع ــ هو: أن الحكم قبل النسخ إما أن يكون ثابتاً أو ليس بثابت.

فإن كـان الأول ــ وهـو الحـكم الثابت ــ فلا يمكن رفعه بالناسخ؛ لأنه ليس ارتفاع الحكم الثابت بالحكم الطارىء بأولى من اندفاع الطارىء بالثـابت، بل إن اندفـاع الطـارىء بالثـابت أولى، لاستقـرار الـثابت وتمكنه.

وإن كان الثاني ــ وهو الحكم غير الثابت ــ فهذا لا يحتاج إلى رفع؛ لأنه أصلاً مرتفع بنفسه.

* * *

الوجـه الثانـي

قوله: **(الثاني: أن خطاب الله ــ تعالى ــ قديم فلا يمكن رفعه)**.

ش: **أقول**: الوجه الثاني ــ من وجوه عدم صحة تحديد النسخ بالرفع ــ هو ــ كما قال بعض الفقهاء وغيرهم ــ: إن خطاب الله تعالى قديم عندكم، والقديم لا يصح رفعه؛ لأن الرفع: نقل وإزالة وتغيير، وكل ذلك محال على القديم.

* * *

الوجـه الثالـث

قوله: (الثالث: أن الله ـ تعالى ـ إنما أثبته لحسنه فالنهي يؤدي إلى أن ينقلب الحسن قبيحاً).

ش: **أقول**: الوجه الثالث ـ من وجوه عدم صحة تحديد النسخ بالرفع ـ هو: أن الحكم المنسوخ إنما أثبته الله تعالى لحسنه وصلاحيته للمكلفين فيمتنع رفعه؛ وذلك لأن رفعه ـ بالنهي عنه ـ يلزم منه أن ينقلب الحسن قبيحاً؛ لأنه لولا قبحه وعدم صلاحيته لما رفع؛ حيث إنه معلوم أن الحكم قبل رفعه حسن، فلزم من رفعه انقلاب ذلك الحسن قبل النسخ إلى قبيح بعد النسخ، وهذا قلب للحقائق، وهو محال.

* * *

الوجـه الرابـع

قوله: (الرابع: أن ما أمر به إن أراد وجوده كيف ينهى عنه حتى يصير غير مراد؟).

ش: **أقول**: الوجه الرابع ـ من وجوه عدم صحة تحديد النسخ بالرفع ـ هو: أن تحديد النسخ بالرفع يؤدي إلى تناقض الله ـ تعالى ـ في أحكامه، بيان ذلك:

أن رفع الحكم يفضي ويؤدي إلى أن يكون الحكم مراداً لله تعالى، غير مراد، وهذا هو التناقض بعينه؛ حيث إنه من جهة إثبات الحكم فإنه قد أمر به وأراد وجوده وشرعه:

ومن جهة رفعه: قد نهى عنه ولم يرد وجوده ولا شرعه.

فلزم من ذلك أن يكون الحكم الواحد مراداً وغير مراد، وهو تناقض.

* * *

الوجـه الخامـس

قوله: (الخامس: أنه يدل على البداء، فإنه يدل على أنه بداله مما كان حكم به وندم عليه وهذا محال في حق الله تعالى).

ش: **أقول**: الوجه الخامس ــ من الأوجه الدالة على عدم صحة تحديد النسخ بالرفع ــ هو: أن النسخ بمعنى الرفع يدل على البداء، والبداء محال في حق الشارع الحكيم.

بيان ذلك:

أن البداء هو الظهور بعد أن لم يكن.

فمثلاً يأمر الإنسان بشيء ويطلب الاستمرار فيه، ثم يظهر ويبدو له ــ فيما بعد ــ أن ما أمر به خطأ فيندم عليه، ثم يرفع ذلك الأمر بغيره.

هذا لا شك أنه جائز في حق المخلوقين.

ولكنه لا يجوز في حق الله تعالى، حيث إننا إذا قلنا به في حق الله ــ تعالى ــ يلزم من ذلك أن الله لما حكم بشيء بداله وظهر له ــ فيما بعد ــ أن هذا الحكم خطأ ثم ندم عليه، وهذا محال في حق الله تعالى.

* * *

الأجوبة عن تلك الوجوه الخمسة

لقد أجاب ابن قدامة ــ رحمه الله ــ وغيره عن تلك الوجوه الخمسة ــ التي أوردها المخالفون للدلالة على أن تحديد النسخ بالرفع لا يصح ــ بما يلي:

* * *

الجواب عن الوجه الأول

قوله: (قلنا: أما الأول: ففاسد؛ فإنا نقول: بل هو رفع لحكم ثابت لولاه لبقي ثابتاً كالكسر من المكسور، والفسخ في العقود، لو قال قائل: إن الكسر إما أن يرد على معدوم أو موجود، فالمعدوم لا حاجة إلى إعدامه، والموجود لا ينكسر: لكان غير صحيح؛ لأن معناه: أن له من استحكام البنية ما يبقى لولا الكسر، وندرك تفرقة بين كسره وبين انكساره بنفسه، لتناهي الخلل فيه، كما ندرك تفرقة بين فسخ الإجارة وبين زوال حكمها لانقضاء مدتها، وبهذا فارق التخصيص النسخ، فإن التخصيص يدل على أنه أريد باللفظ البعض).

ش: أقول: الجواب عن الوجه الأول ــ وهو قولهم: «إن الحكم الثابت لا يمكن رفعه والحكم غير الثابت لا يحتاج إلى رفع فهو مرفوع» ــ أن يقال: إنه ظاهر الفساد، بل إن النسخ رفع لحكم ثابت لولا هذا الرافع لاستمر وبقي في الثبوت، وارتفاع الحكم الثابت غير ممتنع قطعاً؛ قياساً على الكسر من المكسور، والفسخ في العقود. بيان ذلك:

لو قال شخص: ما معنى كسر الآنية وإبطال شكلها من تربيع وتسديس، وتدوير، فإن الزائل بالكسر تدوير موجود أو معدوم، والمعدوم لا حاجة إلى إزالته، والموجود لا سبيل إلى إزالته وإعدامه؟ فيقال: معناه: أن استحكام شكل الآنية يقتضي بقاء صورتها ــ من تربيع وتدوير وتسديس ــ دائماً لولا ما ورد عن هذا الاستحكام من السبب الكاسر، فالكاسر قطع ما اقتضاه استحكام بنية الآنية دائماً لولا الكسر.

ثم إننا ندرك تفرقة واضحة بين كسره بسبب، وبين انكساره بنفسه دون سبب.

كذلك النسخ هو: رفع وقطع لحكم ثابت ومستمر، ولولا هذا الرافع لاستمر في ثبوته.

وكذلك فإن الفسخ: قطع حكم العقد حيث إن الذي ورد عليه وهو الفاسخ لولاه لدام هذا العقد.

فالفسخ يغاير ويفارق زوال الإجارة ـ مثلاً ـ بانقطاع مدتها؛ لأن فسخها قطع لدوامها لسببٍ قد خفي على المتعاقدين عند ابتداء العقد. أما انقضاء مدتها فقد علماه المتعاقدان عند ابتداء العقد.

فمثلاً: من استأجر أرضاً سنة كاملة فإنه يعلم ـ والمؤجر ـ عند ابتداء العقد أنه عند انتهاء السنة يرتفع حكم الإجارة، لكن إن انقطع ماء الأرض في أثناء السنة فللمستأجر الفسخ.

فإذا فسخ كان الفسخ قاطعاً لحكمه الدائم بحكم العقد لولا القاطع، لا بياناً؛ لكونه في نفسه قاصراً.

وبما سبق: يفارق النسخ التخصيص؛ حيث إن التخصيص يدل على أنه أريد باللفظ البعض ـ فقط ـ أما النسخ فهو يخرج عن اللفظ ما أريد به الدلالة عليه.

ولأجل خفاء معنى الرفع والمقصود منه أشكل على كثير من العلماء ووقعوا في إنكار معنى النسخ.

الحاصل: أن هناك فرقاً بين كسر الآنية بسبب كاسر؛ حيث إنه قطع بقاء بنية الآنية وبين انكسار الآنية بنفسها دون سبب.

كما أن هناك فرقاً بين فسخ الإجارة عند حصول الطارىء وبين زوال حكمها؛ لانقضاء مدة العقد المعلوم لدى المتعاقدين.

كذلك يقال في النسخ فهو رفع لحكم ثابت، ولولا الرافع لاستمر في ثبوته، فهذا الرافع قطع هذا الثبوت كما أن انقطاع ماء الأرض المستأجرة في أثناء السنة قطع عقد الإجارة والتي لولا هذا الطارىء وهو انقطاع الماء لاستمر العقد، وكما أن السبب الكاسر هو الذي قطع بقاء بنية الآنية.

فيكون ارتفاع الحكم الثابت غير ممتنع قطعاً ـ كما قلنا سابقاً ـ إما بالناسخ وهو الرافع مع إرادة الشارع وهو مذهبنا، أو بانتهاء مدته كما قال بعض العلماء.

أما قولهم: «ليس ارتفاع الثابت بالطارىء بأولى من اندفاع الطارىء بالثابت»: فيمكن أن يجاب عنه بأن يقال: إن ارتفاع الثابت بالطارىء أولى؛ لقوة الطارىء؛ نظراً لحدوثه، فلذلك جعل رافعاً للسابق والثابت، ولم يجعل السابق دافعاً له.

* * *

اعتراض على التمثيل بكسر الآنية للمسألة

اعترض بعض الأصوليين ـ كفخر الدين الرازي في «المحصول» ـ على التمثيل بكسر الآنية وأنه لا يجوز القياس على ذلك قائلاً: «إن الانكسار عبارة عن: زوال تلك التأليفات عن أجزاء ذلك الجسم، والتأليفات أعراض غير باقية فلا يكون للكسر أثر في إزالتها».

وهذا الاعتراض غير متجه؛ لأن القياس على كسر الآنية قياس صحيح ـ كما سبق أن قررناه ـ .

ثم إن الإمام الرازي قد خالف ـ في كلامه هذا ـ قوله أول المسألة: «المثال الكاشف عن حقيقة هذه المسألة أن من قال ببقاء الأعراض قال: الضد الباقي يبقى لولا طريان الطارىء...» إلخ، حيث إنه بذلك ادعى

التسوية بين الأعراض وبين هذه المسألة حتى جعل الأعراض مثلاً لها، فذكره للفرق هنا غير متجه.

* * *

الجواب عن الوجه الثاني

قوله: **(وأما الثاني فإنه إنما يراد بالنسخ رفع تعلق الخطاب بالمكلف كما يزول تعلقه به؛ لطريان العجز والجنون، ويعود بعود القدرة والعقل، والخطاب في نفسه لا يتغير)**.

ش: **أقول**: الجواب عن الوجه الثاني ـ وهو قولهم: «إن خطاب الله قديم فلا يمكن رفعه» ـ: أن يقال: إنه فاسد أيضاً؛ لأن المرفوع تعلق الخطاب النسبي، لا ذاته ولا تعلقه الذاتي.

بيان ذلك:

أنه ليس معنى النسخ رفع الخطاب نفسه، بل يراد بالنسخ: رفع وقطع تعلق الخطاب بالمكلف؛ قياساً على المكلف إذا طرأ عليه طريان مثل: أن يعجز عن القيام بالتكليف، أو يصيبه جنون، فإن تعلق الخطاب بهذا المكلف يزول بسبب هذا الطارىء، ثم إذا زال العجز وأصبح قادراً على القيام بما كلف به عاد إليه تعلق الخطاب به، كذلك إذا عاد إليه عقله عاد إليه تعلق الخطاب به.

لكن الخطاب نفسه لم يتغير، فهو باق على ما هو عليه من حيث ذاته.

فالعجز والجنون والموت ـ مثلاً ـ سبب من جهة المخاطب بقطع تعلق الخطاب عنه.

وكذلك النسخ سبب من جهة المخاطب بقطع تعلق الخطاب، كما أن

حكم البيع في عبد ـ مثلاً ـ وهو ملك المشتري إياه، تارة ينقطع بموت العبد المبيع، وتارة ينقطع بفسخ العاقد.

* * *

الجواب عن الوجه الثالث

قوله: (وأما الثالث فينبني على التحسين والتقبيح في العقل وهو باطل، وقد قيل: إن الشيء يكون حسناً في حالة وقبيحاً في أخرى، لكن لا يصح هذا العذر؛ لجواز النسخ قبل دخول الوقت فيكون قد نهى عما أمر به في وقت واحد).

ش: **أقول**: ـ الجواب عن الوجه الثالث ـ وهو قولهم: «إن الله تعالى أثبت الحكم لحسنه ورفعه بالنهي عنه يؤدي إلى قلب الحسن قبيحاً» ـ أن يقال: إنه باطل؛ لأمرين:

الأول: أن يقال: إن هذا القول مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، وهذا باطل عندنا؛ لأن العقل لا مدخل له في التشريع، إنما الشارع هو الله عز وجل فما أمر به فهو حسن، وما نهى عنه فهو قبيح.

الثاني: أن معناه: أن الشيء قد يكون حسناً في حالة ووقت، قبيحاً في حالة ووقت آخر، فمثلاً قال في رمضان: «لا تأكل بالنهار وكل بالليل» فهنا الصوم حسن في وقت النهار، وقبيح في وقت الليل، وهذا ليس فيه انقلاب الحسن إلى القبيح.

لكن هذا الجواب الثاني ـ كما قال ابن قدامة ـ لا يصح؛ وذلك لأن النسخ ليس مقصوراً ـ عندنا ـ على مثل ذلك، بل يجوز أن يأمر الشارع بشيء واحد في وقت وينهى عنه قبل دخول الوقت، فيكون قد نهى عما أمر

به في وقت واحد ــ وسيأتي لذلك زيادة بيان في «نسخ الشيء قبل فعله» ــ إن شاء الله تعالى.

* * *

الجواب عن الوجه الرابع

قوله: (الرابع: ينبني على أن الأمر مشروط بالإرادة وهو غير صحيح).

ش: أقول: الجواب عن الوجه الرابع ــ وهو قولهم: «كيف ينهى عن شيء أمر به وأراد وجوده، حتى أصبح المراد غير مراد» ــ أن يقال: إن هذا القول غير صحيح؛ لأنه مبني على أن الأمر مشروط بالإرادة، وهذا باطل؛ لأن الأمر ــ عندنا ــ يفارق الإرادة.

مما يدل على ذلك: أن الله ــ تعالى ــ أمر إبراهيم ــ عليه السلام ــ بذبح ولده ولم يرده منه، وأمر إبليس بالسجود ولم يرده منه، لأنه لو أراد ذلك لوقع؛ فإن الله فعال لما يريد، وسيأتي ــ إن شاء الله ــ زيادة بيان لذلك في باب الأمر.

الحاصل: أن الله سبحانه قد يأمر بالشيء ولا يريد وقوع ووجود المأمور به، فلا تناقض ــ إذن ــ بين الأمر بالشيء وكونه غير مراد الوقوع والوجود.

* * *

الجواب عن الوجه الخامس

قوله: (وأما الخامس: ففاسد؛ فإنهم إن أرادوا أن الله ــ تعالى ــ أباح ما حرم ونهى عما أمر به: فهو جائز «يمحو الله ما يشاء ويثبت» ولا تناقض، كما أباح الأكل ليلاً وحرمه نهاراً. وإن أرادوا أنه انكشف له ما لم يكن عالماً

به: فلا يلزم من النسخ؛ فإن الله ـ تعالى ـ يعلم أنه يأمرهم بأمر مطلق ويديم عليهم التكليف إلى وقت معلوم يقطع فيه التكليف بالنسخ).

ش: **أقول**: الجواب عن الوجه الخامس ـ وهو قولهم: «إن النسخ بمعنى الرفع يلزم منه البداء وهو محال في حق الله تعالى» ـ أن يقال لمن قال بذلك: ما مرادكم من قولكم هذا؟:

إن كان المراد من قولكم هذا: أنه يلزم من النسخ أن الله ـ تعالى ـ أباح ما حرم ونهى عما أمر به فذلك جائز؛ لقوله تعالى: ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾ [الرعد: ٣٩] أي: يمحو الحكم المنسوخ ويثبت الناسخ، وهذا لا تناقض فيه؛ قياساً على إباحة الأكل ليلاً وتحريمه نهاراً؛ حيث اختلف الوقت.

وإن كان المراد منه: أنه انكشف له ما لم يكن عالماً به: فهو محال، ولا يلزم ذلك من النسخ، بل يعلم الله ـ تعالى ـ أنه يأمرهم بأمر مطلق، ويجعل هذا الأمر دائماً عليهم، والتكليف هذا مستمر عليهم إلى وقت معلوم ومحدود، ثم يقطع التكليف بنسخه عنهم، فينسخه في الوقت الذي علم نسخه فيه. وهذا ليس فيه تبين بعد جهل ـ كما زعمتم ـ.

هذا بيان جواب ابن قدامة.

* * *

أجوبة أخرى عن الوجه الخامس

وقد أجاب بعض الأصوليين عن الوجه الخامس بأجوبة أخرى غير ما ذكره ابن قدامة، من أهمها:

الجواب الأول: أن البداء: إظهار الشيء بعدما كان خافياً من قولهم:

«بداله الصبح»: إذا ظهر له، ونحن لا نقول: إن الله تعالى كان قد خفي عليه شيء في الأول وظهر في الثاني، وإنما نقول: إنه خاطب بهذا الخطاب، وهو يعلم بأنه يسقطه عنه بعد زمان، وهذا ليس ببداء.

الجواب الثاني: أننا نقطع بعدم لزوم البداء من رفع الحكم، وذلك لأننا نقطع بكمال علم الله تعالى، والبداء ينافي كمال العلم؛ لأنه يستلزم الجهل المحض؛ لأن البداء ـ كما قلنا ـ هو ظهور الشيء بعد أن كان خفياً.

الجواب الثالث: أن الله سبحانه خلق الخلق على صفات مختلفة، فخلق الإنسان على صفة، ثم نقله إلى صفة أخرى، فهو قد خلقه طفلاً ثم رجلاً ثم شيبة، فإذا كان الله يفعل ذلك، وأنه لا يسمى بداءً: فإن ما نحن فيه مثله لا يسمى بداءً وإن كان هذا المعنى موجوداً.

* * *

اعتراض على الجواب عن الوجه الخامس

قوله: (فإن قيل: فهم مأمورون به في علم الله ـ تعالى ـ إلى وقت النسخ، أو أبداً؟ إن قلتم: إلى وقت النسخ: فهو بيان مدة العبادة. وإن قلتم: أبداً: فقد تغير علمه ومعلومه).

ش: **أقول**: لما أجاب ابن قدامة ـ رحمه الله ـ عن الوجه الخامس قائلاً: «إن الله يعلم أنه يأمرهم بأمر مطلق ويديم عليهم هذا الأمر إلى وقت معلوم يقطع فيه التكليف بالنسخ»:

اعترض بعض الأصوليين ـ ومنهم إمام الحرمين كما نقله الإمام الرازي في «المحصول» ـ باعتراض، بيانه: أخبرونا: هل المكلفون مأمورون بالحكم

المنسوخ في علم الله ـ تعالى ـ إلى وقت النسخ فقط، أو مأمورون به أبداً؟:

فإن أجبتم بالأول ـ وهو أنهم مأمورون في علمه إلى وقت النسخ ـ فالنسخ بياناً لمدة العبادة، أي: أن النسخ بين وقت العبادة كما قاله بعض الأصوليين والفقهاء.

وإن أجبتم بالثاني ـ وهو أنهم مأمورون به أبداً ـ فيلزم من ذلك تغير علمه ومعلومه؛ حيث كان الحكم في علم الله مستمراً غير منقطع أبداً، ولكن النسخ رفع الحكم فغير علمه ومعلومه.

* * *

الجواب عن الاعتراض السابق

قوله: **(قلنا: بل هم مأمورون في علمه إلى وقت النسخ الذي هو قطع للحكم المطلق الذي لولاه لدام الحكم كما يعلم الله البيع المطلق مفيداً لحكمه إلى أن ينقطع بالفسخ ولا يعلمه في نفسه قاصراً، ويعلم أن الفسخ سيكون فينقطع الحكم به، لا لقصوره في نفسه)**.

ش: **أقول**: أجاب ابن قدامة ـ رحمه الله ـ ومعه الجمهور عن هذا الاعتراض بالجواب الأول وهو أن المكلفين مأمورون في علمه إلى وقت النسخ، ولا يلزم ما ذكروه من أنه يكون بياناً لمدة العبادة. بيان ذلك:

أن المكلفين مأمورون في علمه إلى وقت النسخ الذي هو قطع الحكم المطلق عنهم الذي لولاه «أي: القاطع» لدام الحكم؛ قياساً على «البيع المطلق» فإن الله تعالى يعلم أن البيع المطلق مفيد لحكمه ـ وهو: الملك ـ إلى أن ينقطع ذلك البيع بالفسخ، ولا يعلم البيع في نفسه قاصراً على مدة،

بل يعلمه مقتضياً لملك مؤبدٍ بشرط أن لا يطرأ قاطع، لكن يعلم أن الفسخ سيكون فينقطع الحكم لانقطاع شرطه ــ وهو عدم طريان القاطع ــ، لا لقصوره في نفسه.

إذا ثبت ذلك: ثبت أن النسخ ليس بياناً لمدة العبادة، وثبت أنه لا يلزم من النسخ البداء.

* * *

أوجه الاتفاق والاختلاف بين النسخ والتخصيص

قوله: **(فإن قيل: فما الفرق بين النسخ والتخصيص؟)**.

ش: **أقول**: لما ذكر ابن قدامة الجواب عن الوجه الأول ــ من الوجوه التي استدل بها القائلون: إنه لا يصح تحديد النسخ بالرفع ــ وذكر أن هناك فرقاً بين النسخ والتخصيص وأشار إلى بعض ذلك هناك: كأن سائلاً سأل وقال: إن كلامكم السابق يدل على أن هناك تشابهاً بين النسخ والتخصيص فما وجه التشابه والاتفاق وأوجه الاختلاف بينهما؟ فأجاب ابن قدامة عن ذلك وذكر وجه الاتفاق، وأوجه الافتراق.

لكن قبل أن نبدأ ببيان كلام ابن قدامة في ذلك لا بدَّ من ذكر تعريف التخصيص وهو: «إخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه» كما ذكر ذلك، الفخر الرازي في «المحصول».

أو تقول في تعريفه: إنه «قصر العام على بعض مسمياته» كما قال ابن الحاجب في «مختصره».

أو تقول في تعريفه: إنه «قصر اللفظ مطلقاً على بعض مسماه» كما قال بعض الحنفية.

فإذا أحضرنا في أذهاننا تعريف النسخ السابق ــ وهو التعريف الأول الذي هو: رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم بخطاب متراخٍ عنه ــ أدركنا أن التخصيص يشارك النسخ في بعض الخصائص والأوجه ويخالفه في أخرى.
وإليك بيان ذلك:

* * *

وجه الاتفاق والاشتراك بينهما

قوله: (قلنا: هما مشتركان من حيث أن كلًّ واحد يوجب اختصاص بعض متناول اللفظ).

ش: **أقول**: اتفق واشترك التخصيص والنسخ في: أن كل واحد منهما يوجب إخراج بعض ما تناوله اللفظ لغة.

أي: أن كلاًّ منهما فيه قصر للحكم على بعض مشتملاته إلاَّ أن التخصيص قصر للحكم على بعض أفراده، والنسخ قصر للحكم على بعض الأزمان.

* * *

أوجه الافتراق والاختلاف بين النسخ والتخصيص

لقد افترق واختلف التخصيص عن النسخ من جهة المراد باللفظ، ومن وجوه أخرى عامة.

* * *

وجه الافتراق من جهة المراد باللفظ

قوله: (مفترقان من حيث إن التخصيص: بيان أن المخصوص غير مراد باللفظ، والنسخ يخرج ما أريد باللفظ الدلالة عليه كقوله: «صم أبداً» يجوز نسخ ما أريد باللفظ في بعض الأزمنة).

ش: أقول: وجه الافتراق من جهة المراد باللفظ بين النسخ والتخصيص: أن التخصيص يبين أن ما خرج عن العموم ــ وهو المخصوص ــ لم يكن المتكلم قد أراد بلفظه الدلالة عليه.

أما النسخ: فهو يدل على أن ما خرج ــ وهو المنسوخ ــ لم يرد التكليف به وإن كان قد أراد بلفظه الدلالة عليه.

فمثلاً لو قيل: «صم أبداً» يجوز نسخ ما أريد باللفظ في بعض الأزمنة فيقول: «صم شهراً»، بل يجوز نسخ الجميع، لكن بقاؤه مشروط بأن لا يرد ناسخ كما إذا قال: «ملكتك أبداً»، ثم يقول: «فسخت» فالفسخ هذا إبداء ما ينافي شرط استمرار الحكم بعد ثبوته وقصد الدلالة عليه باللفظ.

الحاصل: أن يقال في الوجه الأول من الفروق بينهما: أن التخصيص يدل على أن ما خرج عن العموم لم يكن مراداً، والنسخ يدل على أن المنسوخ كان مراداً.

تنبيه: ابن قدامة فرق بين النسخ والتخصيص بهذا الوجه وإن لم يسمه وجهاً.

* * *

وجوه أخرى للافتراق والاختلاف بين النسخ والتخصيص

الوجه الأول

قوله: **(وكذلك افترقا في وجوه ستة: أحدها: أن النسخ: يشترط تراخيه والتخصيص: يجوز اقترانه).**

ش: أقول: الوجه الأول ــ من وجوه افتراق النسخ عن التخصيص ــ : أن النسخ يشترط فيه: أن يكون الناسخ متراخياً عن المنسوخ ومتأخراً عنه ــ كما سبق في شروط النسخ ــ .

أما التخصيص فإنه يجوز أن يكون المخصِّص مقترناً مع المخصَّص ـ وهو العام ـ كالتخصيص بالصفة والشرط والاستثناء، وغيرها من المخصصات المتصلة كما ستأتي في باب التخصيص ـ إن شاء الله ـ .

ويجوز ـ أيضاً ـ أن يكون المخصِّص متقدماً على المخصَّص ـ وهو العام ـ .

ويجوز ـ أيضاً ـ أن يكون المخصِّص متأخراً عن المخصَّص ـ وهو العام.

وسيأتي بيان ذلك في مكانه في باب التخصيص ـ إن شاء الله ـ .

* * *

الوجه الثاني

قوله: (**والثاني: أن النسخ يدخل في الأمر بمأمور واحد بخلاف التخصيص**).

ش: **أقول**: الوجه الثاني ـ من وجوه الافتراق بين النسخ والتخصيص ـ : أن التخصيص لا يدخل ولا يرد على الأمر بمأمور واحد مثل: «أعط زيداً»؛ لأنه لا يكون إلاَّ من متعدد.

أما النسخ فقد يرد على الأمر بمأمور واحد كما نسخ العدة بالحول وردها إلى أربعة أشهر وعشرة أيام، وكما نسخ التوجه إلى بيت المقدس بالتوجه إلى البيت الحرام.

* * *

الوجه الثالث

قوله: (**الثالث: أن النسخ لا يكون إلاَّ بخطاب، والتخصيص يجوز بأدلة العقل والقرائن**).

ش: **أقول**: الوجه الثالث ـ من وجوه الافتراق بينهما ـ : أن التخصيص يجوز بالأدلة السمعية وهي النقلية كالكتاب والسنة، ويجوز بالأدلة العقلية كالقياس، ويجوز بالقرائن الحالية والقرائن المقالية.

أما النسخ فلا يجوز إلاَّ بخطاب ونص من الشارع، أي: أدلة نقلية وسمعية كالكتاب والسنة ـ فقط ـ.

* * *

الوجه الرابع

قوله: **(والرابع: أن النسخ لا يدخل في الأخبار، والتخصيص بخلافه)**.

ش: **أقول**: الوجه الرابع ـ من وجوه الافتراق والاختلاف بينهما ـ : أن التخصيص يدخل الأخبار والأحكام ونحو ذلك.

أما النسخ فلا يدخل الأخبار؛ لأن ما أخبر الله تعالى به من القرون الماضية والأمم السالفة، وكذلك ما أخبر أنه سيكون من خروج الدجال وشرائط الساعة، فهذه الأمور لا يدخلها النسخ؛ لأن نسخها تكذيب للخبر الأول، وخبر الله وخبر رسوله ﷺ لا يدخلهما التكذيب.

وقال أبو بكر الدقاق ـ من الشافعية كما حكاه عنه أبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع» ـ أنه إذا ورد الأمر بلفظ الخبر كقوله تعالى: ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ۝٧٩﴾ [الواقعة: ٧٩]، وقوله: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، فلا يجوز نسخه ـ أيضاً ـ ؛ اعتباراً بلفظه.

وهذا غير صحيح؛ وذلك لأن المراد بهذين النصين هو الأمر، ولا يجوز أن يكون المراد بهما الخبر؛ فإننا نرى من يخالف ويمس المصحف على غير

طهارة، ورأينا من يطلِّق ولا يتربص ثلاثة قروء، ولو كان المراد بالنصين الخبر: لأدى إلى وقوعه بخلاف خبره، ولا يجوز ذلك في خبر الله تعالى.

وعدم جواز نسخ الأخبار مطلقاً هو المفهوم من كلام ابن قدامة وهو مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين كما حكاه الباجي في «الإحكام».

وذهب بعض الأصوليين ــ منهم الإمام الرازي في «المحصول» وغيره ــ إلى جواز نسخ الأخبار مطلقاً؛ لأنه لا فرق بين حكم النسخ في الخبر، وحكمه في الأمر.

وذهب بعضهم إلى التفصيل فمنع في الماضي؛ لأنه يكون تكذيباً دون المستقبل؛ لجريانه مجرى الأمر والنهي فيجوز أن يرفع، ولأن الكذب يختص بالماضي ولا يتعلَّق بالمستقبل.

والحق عندي هو: أن النسخ لا يدخل في نفس الخبر، ولكن إن ثبت به حكم جاز نسخ ذلك الحكم، والله أعلم.

وأطال العلماء الكلام عن هذه المسألة، وذكروا أقوال العلماء فيها، والخلاف بينهم لفظي لا ثمرة له في الأحكام الفرعية، لذلك لا داعي للتوسع فيها.

* * *

الوجه الخامس

قوله: **(والخامس: أن النسخ لا تبقى معه دلالة اللفظ على ما تحته، والتخصيص لا ينتفي معه ذلك).**

ش: **أقول:** الوجه الخامس ــ من وجوه الافتراق بينهما ــ أن التخصيص: تبقى معه دلالة اللفظ العام على ما تحته حقيقة على رأي

الجمهور، أو مجازاً على رأي أبي ثور، وعيسى بن أبان، فيما عدا الصورة المخصَّصة.

أما النسخ: فلا يبقى معه دلالة اللفظ على ما تحته.

أي: أن العام يبقى حجة فيما بقي بعد التخصيص، فلا يخرج العام عن الاحتجاج به مطلقاً في مستقبل الزمان فإنه يبقى معمولاً به فيما عدا صورة التخصيص، وسيأتي تفصيل ذلك في باب العام في مسألة: «هل يجوز التمسك بالعام بعد التخصيص؟» ـ إن شاء الله ـ .

أما النسخ فإنه يبطل الدليل المنسوخ حكمه عن العمل به في مستقبل الزمان بالكلية وذلك عند ما يرد النسخ على الأمر بمأمور واحد.

* * *

الوجه السادس

قوله: (**والسادس: أن النسخ في المقطوع به لا يجوز إلَّا بمثله، والتخصيص فيه جائز بالقياس وخبر الواحد وسائر الأدلة**).

ش: **أقول**: الوجه السادس ـ من وجوه الاختلاف بينهما ـ أن العام المقطوع بدليله يجوز أن يُخصَّص بمقطوع مثله، ويجوز أن يُخصَّص بمظنون كالقياس وخبر الواحد ونحوهما من الأدلة المخصِّصة، كما سيأتي في باب المخصصات المنفصلة ـ إن شاء الله ـ .

أما في النسخ فإن الحكم المقطوع بدليله لا ينسخ إلَّا بقاطع مثله وستأتي هذه المسألة ضمن مسائل النسخ ـ إن شاء الله ـ .

تنبيه: زاد الآمدي في «الإحكام» والإمام الرازي في «المحصول» وغيرهما فروقاً بين النسخ والتخصيص غير ما ذكر ابن قدامة ـ رحمه الله ـ وهي:

الأول: أنه لا يجوز تخصيص شريعة بشريعة أخرى، ويجوز نسخ شريعة بشريعة أخرى.

الثاني: أن التخصيص لا يرد إلاَّ على العام، أما النسخ فإنه يرد على العام والخاص.

الثالث: أن التخصيص لا يكون إلاَّ لبعض أفراد العام، أما النسخ فقد يرفع جميع أفراد العام، وقد يرفع بعض أفراده.

تنبيه آخر: غرض ابن قدامة وغيره من التفريق بين النسخ والتخصيص هو: أن يثبت للمخالفين أن النسخ يختلف عن التخصيص؛ ليزيل ما توهموه من أن النسخ تخصيص.

* * *

أركان النسخ

قد اتضح ـ من تعريف النسخ ـ أن للنسخ أركاناً لا بدَّ منها، وهي ثلاثة: «الناسخ» و «المنسوخ» و «المنسوخ عنه».

أما الناسخ: فهو الله تعالى يطلق عليه على الحقيقة يقال: نسخ فهو ناسخ، ومنه قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦]، ومنه قوله تعالى: ﴿فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ﴾ [الحج: ٢٢].

ويطلق لفظ «الناسخ» مجازاً على ما يلي:

يطلق لفظ الناسخ على الآية فيقال: «هذه الآية ناسخة لآية كذا».

ويطلق لفظ الناسخ على كل طريق يعرف به نسخ الحكم من خبر الرسول ﷺ وفعله وتقريره فهو ناسخ.

ويطلق لفظ الناسخ على الحكم فيقال: «وجوب صوم رمضان نسخ وجوب صوم عاشوراء فهو ناسخ».

ويطلق على المعتقد لنسخ الحكم فيقال: «فلان ينسخ القرآن بالسنة» أي يعتقد ذلك.

وأما المنسوخ: فهو الحكم المتقدم السابق المرتفع، أو المبيَّن على الخلاف السابق.

وأما المنسوخ عنه: فهو المتعبد بالعبادة المرتفعة المزالة.

* * *

هل النسخ جائز عقلاً وشرعاً؟

لقد اختلف في ذلك فذهب قوم إلى إنكاره، وذهب العلماء المعتد بأقوالهم إلى جوازه عقلاً، ووقوعه شرعاً، وإليك بيان ذلك:

* * *

أولاً:

المنكرون للنسخ وأدلتهم

قوله: **(فصل وقد أنكر قوم النسخ)**.

ش: **أقول**: المنكرون للنسخ هم: أبو مسلم بن بحر الأصفهاني من المسلمين؛ حيث روي عنه أنه يجوِّز النسخ عقلاً، ولكنه يمنع منه شرعاً، هذا من المسلمين.

ومن أصحاب الشرائع السابقة اليهود فإنهم انقسموا بخصوص النسخ إلى ثلاث فرق:

الفرقة الأولى: الشمعونية ــ منهم ــ ذهبوا إلى امتناع النسخ عقلاً وسمعاً.

الفرقة الثانية: العنانية ـ منهم ـ ذهبوا إلى جوازه عقلاً، وعدم جوازه سمعاً.

الفرقة الثالثة: العيسوية ـ منهم ـ فقد ذهبوا إلى جوازه عقلاً ووقوعه سمعاً، وهم المعترفون بنبوة محمد ﷺ ولكن إلى العرب خاصة، لا إلى الأمم كلها، فشريعته ليست ناسخة لشريعة موسى عليه السلام.

* * *

أدلة المنكرين للنسخ على مذهبهم

ابن قدامة لم يذكر أدلتهم على ما ذهبوا إليه بينما الأصوليون ذكروا أدلتهم، وإليك أهمها والإجابة عنها:

● أما أبو مسلم فقد احتج على امتناع النسخ شرعاً بقوله تعالى: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ۝٤٢﴾ [فصلت: ٤٢].

وجه استدلاله منها: أن النسخ باطل؛ لأن فيه إلغاء للحكم المنسوخ، فلو وقع في القرآن لأتاه الباطل، وفي ذلك تكذيب لخبر الله تعالى، والكذب محال في خبره.

يمكن أن يجاب عن ذلك بأجوبة منها:

الجواب الأول: لا نسلِّم أن النسخ باطل، بل هو إبطال؛ لأن الباطل ضد الحق، والنسخ حق، فالآية لا دلالة فيها على المطلوب.

الجواب الثاني: الآية ليست في محل النزاع؛ حيث إن معنى الآية: أنه لم يتقدم على القرآن من كتب الله ما يبطله، ولا يأتي من بعده من كتب الله ما يبطله، وهذا لا يتعارض أنه ينسخ بعضه بعضاً.

أما دليله على جواز النسخ عقلاً فهو دليل الجمهور الذي سيأتي.

• أما الشمعونية ــ من فرق اليهود ــ فقد استدلوا على امتناع النسخ عقلاً وسمعاً بما يلي:

الدليل الأول: قالوا فيه: لو جاز نسخ الأحكام الشرعية لكون التكليف بها مصلحة في وقت ومفسدة في وقت لجاز نسخ ما وجب من الاعتقادات في التوحيد، وما يجوز على الله ــ تعالى ــ وما لا يجوز، وهو محال.

يجاب عن ذلك بأن اعتقاد التوحيد وكل مستند معرفته دليل العقل لا يخلو إما أن يقال بأن وجوبه ثابت بالعقل أو بالشرع.

فإن كان الأول فلا يخفى إحالة نسخ ما ثبت وجوبه عقلاً؛ لأن الشارع لا يأتي بما يخالف العقل السليم، وإن كان الثاني ــ وهو أن الوجوب ثابت بالشرع ــ فالعقل يجوز أن لا يرد الشرع بوجوبه ابتداءً فضلاً عن نسخه بعد وجوبه.

الدليل الثاني لهم: قالوا فيه: لو كان النسخ جائزاً عقلاً لم يخل نسخ ما أمر به إما أن يكون لحكمة ظهرت لم تكن ظاهرة حالة الأمر، أو لا يكون كذلك، فإن لم يكن لحكمة ظهرت له كان عابثاً والعبث على الحكيم محال، وإن كان لحكمة ظهرت لم تكن ظاهرة حالة الأمر: فقد بدا له ما لم يكن، والبداء على الله محال.

يجاب عن ذلك بأنكم حصرتم الأمر في قسمين، وهذا باطل، بل هناك قسم ثالث قد تركتموه وهو الصحيح وهو: أنه تعالى شرع الحكم الثاني لمصلحة علمها أولاً ولم تخف عليه أصلاً، ولكن وقتها إنما يجيء عند انتهاء الحكم الأول بما اشتمل عليه من المصلحة، وهذا لا يترتب عليه بداء ولا عبث.

الدليل الثالث: قالوا فيه: إن الفعل المأمور به إما أن يكون طاعة أو معصية، فإن كان طاعة فقد نهى عن الطاعة، وإن كان معصية فقد أمر بالمعصية.

يجاب عن ذلك بأنه طاعة حالة كونه مأموراً به، ومعصية حالة كونه منهياً عنه، فالطاعة والمعصية ليست من صفات الأفعال، بل هي تابعة للأوامر والنواهي.

الدليل الرابع: قالوا فيه: إن الفعل المأمور به إما أن يكون حسناً أو قبيحاً، فإن كان حسناً فقد نهى عن الحسن، وإن كان قبيحاً فقد أمر بالقبح.

يجاب عن ذلك بأن هذا الكلام مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وهي باطلة عندنا.

- أما العنانية ــ منهم ــ ، فقد استدلوا على أن النسخ جائز عقلاً بأدلة الجمهور العقلية التي ستأتي، واستدلوا على النسخ غير واقع سمعاً بقولهم: إن موسى ــ عليه السلام ــ كان نبياً حقاً بالإجماع منا ومنكم، وبالدلائل الدالة على صدقه في رسالته، وقد نقل عنه أنه قال: «هذه الشريعة مؤبدة عليكم ما دامت السموات والأرض» وروي عنه أنه قال: «ألزموا يوم السبت أبداً»، فقد كذب بذلك من ادعى نسخ شريعته، فلو قبلنا بجواز نسخ شريعته لزم منه أن يكون كاذباً وهذا محال.

يجاب عن ذلك بأجوبة:

الجواب الأول: أن هذا النقل عن موسى عليه السلام لم تثبت صحته، وقد قيل: إن أول من وضع لهم ذلك ابن الراوندي؛ ليعارض به دعوى الرسالة من محمد ﷺ لما ظهر من تسمحه في الدين.

ويؤيد ذلك: أن أحبار اليهود مثل كعب، وابن سلاَّم، ووهب بن منبه، وغيرهم كانوا أعرف من غيرهم بما جاء في التوراة، وقد أسلموا ولم يذكروا شيئاً من ذلك.

كذلك لو كان هذا صحيحاً لكان من أقوى ما يتمسك به اليهود في زمن النبي ﷺ في معارضته، ولم ينقل عنهم شيء من ذلك.

الجواب الثاني: إن مما يدل على عدم صحة هذا النقل أنهم اختلفوا في متن هذا الحديث؛ لأن منهم من قال: إنه قال: «إن أطعمتموني لما أمرتكم به ونهيتكم عنه ثبت ملككم كما ثبتت السموات والأرض» وهذا ليس فيه ما يدل على إحالة النسخ.

الجواب الثالث: نسلِّم صحة هذا النقل لكن معناه ليس واضحاً، فيحتمل احتمالان:

الأول: أنه يحتمل أنه أراد بالشريعة: التوحيد.

الثاني: أنه يحتمل أنه أراد بقوله: «مؤبدة» ما لم تنسخ بشريعة نبي آخر.

والدليل إذا تطرق إليه الاحتمال بطل به الاستدلال.

فثبت أن ذلك لا يعارض ما ظهر على يد النبي ﷺ من المعجزات القاطعة الدالة على صدقه في دعواه الرسالة ونسخ شريعة من تقدم.

● أما العيسوية ــ من فرق اليهود ــ فقد استدلوا على أن النسخ واقع وجائز عقلاً وسمعاً بما استدل به المجوزون للنسخ عقلاً وسمعاً كما هو مذهب الجمهور الذي سيأتي ــ إن شاء الله ــ .

واستدلوا على أن شريعة محمد ﷺ ليست ناسخة لشريعة موسى عليه

السلام بما استدل به العنانية، وهو ما روي عن موسى عليه السلام.

ويجاب عنه بما تقدم.

تنبيه: ابن قدامة ـ رحمه الله ـ لم يذكر تلك الفرق ولعل علته في ذلك: أن حكاية خلاف اليهود في كتب الأصول لا يليق؛ لأن الكلام في أصول الفقه فيما هو مقرر في الإسلام وفي اختلاف الفرق الإسلامية، أما حكاية خلاف الكفار فالمناسب لذكرها أصول الدين، كما قال بعض الأصوليين كما حكاه العطار.

قلت: جرى جمهور الأصوليين على حكاية خلافهم؛ لإبطال مذهبهم.

تنبيه آخر: صرح بعض الأصوليين ـ كالآمدي في «الإحكام» ـ بأن المخالف في النسخ من المسلمين هو أبو مسلم الأصفهاني؛ حيث منع النسخ شرعاً، كما سبق ذلك ودليله والجواب عنه:

بينما ورد في «جمع الجوامع» مع شرحه أن أبا مسلم الأصفهاني لم يخالف جمهور أهل السنة القائلين: بجواز النسخ عقلاً وشرعاً في الحقيقة ونفس الأمر، ولكنه خالفهم في اللفظ والمصطلح، ونصه: «النسخ واقع عند كل المسلمين وسماه أبو مسلم الأصفهاني من المعتزلة تخصيصاً؛ لأنه قصر للحكم على الأزمان، فهو تخصيص في الأزمان كالتخصيص في الأشخاص فقيل: خالف في وجوده حيث لم يذكره باسمه المشهور، فالخلف الذي ذكره الآمدي وغيره عنه من نفيه عنه ووقوعه لفظي؛ لما تقدم من تسميته تخصيصاً». اهـ.

وهذا هو الصحيح في مذهبه؛ حيث إنه يجعل النسخ من باب انتهاء الحكم لانتهاء وقته، فهو يفسره بالتخصيص بالغاية، وعلى هذا: يكون الخلاف لفظياً كما قال القرافي في «نفائس الأصول».

وقيل: إن الصحيح في النقل عنه أن النسخ جائز عقلاً وواقع بين الشرائع بعضها مع بعض، ولكن غير واقع في الشريعة الواحدة.

تنبيه: قال إمام الحرمين في «البرهان»: وافقت غلاةُ الروافض اليهود في إنكار النسخ.

* * *

سـؤال

ورد ــ فيما سبق ــ أسماء لا نعلم عنها شيئاً كأبي مسلم، والشمعونية، والعنانية، والعيسوية، وابن الراوندي، فهلا تفضلت بإعطائنا نبذة ولو بسيطة عن كل اسم؟

أقول ــ في الجواب عن ذلك ــ :

أما أبو مسلم الأصفهاني فهو: محمد بن بحر الأصفهاني، كان من كبار المعتزلة، توفي عام (٣٧٢هـ)، له كتاب في التفسير على مذهب المعتزلة سماه: «جامع التأويل لمحكم التنزيل».

وليس هو الجاحظ ــ المعروف ــ كما زعم بعضهم، ولا أن اسمه يحيى بن عمر بن يحيى الأصبهاني كما زعم آخرون.

أما الشمعونية فهي فرقة يهودية ينسبون إلى شمعون بن يعقوب.

أما العنانية: فهي فرقة من اليهود ينتسبون إلى عنان بن داود، وهم يخالفون سائر اليهود في السبت والأعياد، وينهون عن أكل الطير والسمك والجراد والظباء، ويذبحون الحيوان على القفار، ويصدقون عيسى عليه السلام في مواعظه وإشاراته، ويقولون: إنه من بني إسرائيل المتعبدين بالتوراة، والمستجيبين لموسى عليه السلام، إلاَّ أنهم لا يقولون بثبوت رسالته.

أما العيسوية فهي فرقة يهودية تنسب إلى أبـي عيسى: إسحاق بن يعقوب الأصفهاني، وقد ادعى أبو عيسى هذا أنه نبـي، وأنه رسول المسيح المنتظر، وزعم أن الله كلمه أن يخلِّص بني إسرائيل من الأمم، وقالوا: إن شريعة محمد خاصة بالعرب فقط، ظهرت هذه الفرقة في أواخر الدولة الأموية.

أما ابن الراوندي فهو: أحمد بن يحيى بن الراوندي، نسبة إلى «رواند» قرية من قرى «فاسان» من نواحي أصبهان، كان ملحداً ملازماً للزنادقة والرافضة، وكان من المعتزلة، ثم خرج عنهم وصنف كتباً في الرد عليهم، توفي عام (٣٠٠هـ) وقيل: (٢٩٨هـ) وقيل (٢٩٣هـ) وقيل غير ذلك، من مصنفاته: «الرافع»، و«الزمردة»، و«نصيحة المعتزلة».

* * *

ثانياً:

المثبتون للنسخ وأدلتهم

قوله: (وهو فاسد؛ لأن النسخ جائز عقلاً وقد قام دليله شرعاً).

ش: **أقول**: ابن قدامة حكم على مذهب المنكرين للنسخ بأنه فاسد لأمرين:

الأول: ــ وهو ما ذكره ابن قدامة ــ أن النسخ جائز عقلاً وشرعاً وواقع سمعاً، وسيأتي إثبات ذلك:

الثاني: بطلان أدلتهم التي استدل بها المنكرون للنسخ على اختلاف طوائفهم من مسلمين وغيرهم، وهذا ظاهر من أجوبتنا على تلك الأدلة ــ كما عرفت ــ.

وإثبات النسخ هو مذهب جماهير العلماء من أصوليين وفقهاء، ولهم أدلة على جوازه عقلاً وشرعاً وعلى وقوعه شرعاً.

* * *

الأدلة على جواز النسخ عقلاً

قوله: (أما العقل: فلا يمتنع أن يكون الشيء مصلحة في زمان دون زمان، ولا يبعد في أن يعلم الله ـ تعالى ـ مصلحة عبادة في أن يأمرهم بأمر مطلق حتى يستعدوا له فيثابوا ويمتنعوا بسبب العزم عليه من معاص وشهوات، ثم يخففه عنهم).

ش: **أقول**: لقد استدل الجمهور على جواز النسخ عقلاً بأدلة، منها:

الدليل الأول: أن المخالف إما أن يكون ممن يوافق على أن الله ـ تعالى ـ له أن يفعل ما يشاء من غير نظر إلى حكمة وغرض، وإما أن يكون ممن يعتبر الحكمة والغرض في أفعاله تعالى.

فإن كان الأول ـ وهو كون المخالف يقول: إن الله يفعل ما يريد من غير نظر إلى حكمة ـ فلا يمتنع عليه سبحانه أن يأمر بالفعل في وقت وينهى عنه في وقت، كما أمر بالصيام في نهار رمضان ونهى عنه يوم العيد.

وإن كان الثاني ـ وهو كون المخالف يقول: إن الله يفعل ما يشاء لحكمة وغرض ـ فلا يمتنع أن يعلم الله استلزام الأمر بالفعل في وقت معين للمصلحة واستلزام النهي عنه للمصلحة في زمن ووقت آخر؛ وذلك لأن المصالح مما تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال حتى إن مصلحة بعض الأشخاص في الغنى أو الصحة أو التكليف ومصلحة الآخر في نقيضه، فكذلك جاز أن تختلف المصلحة باختلاف الأزمان حتى إن مصلحة بعض الناس في اللين والرفق، ومصلحة آخرين في العنف والغلظة عليهم.

وإذا ثبت جواز اختلاف المصلحة باختلاف الأزمان فلا يمتنع أن يأمر الله تعالى المكلف بالفعل في زمان لعلمه ـ سبحانه ـ لمصلحته فيه، وينهاه

عنه في زمن آخر لعلمه سبحانه في مصلحته فيه كما يفعل الطبيب بالمريض حيث يأمره باستعمال دواء خاص في بعض الأزمنة، وينهاه عنه في زمن آخر بسبب اختلاف مصلحته.

الدليل الثاني: أن النسخ لو امتنع لكان امتناعه لذاته أو لصورته، أو لما يتولد عنه من مفسدة، أو أداءه إلى محال وكلها باطلة.

فإن النسخ لا يمتنع لاستحالة ذاته وصورته بدليل ما بيناه من معنى رفع الحكم، وما ذكرنا من الإجابة عن الإشكالات التي أوردها منكرو تحديد النسخ بالرفع.

ولا يمتنع النسخ لأدائه إلى مفسدة وقبح؛ لأنا قد أبطلنا ذلك في الجواب عن الوجه الثالث من الوجوه التي استدل بها القائلون: لا يصح تحديد النسخ بالرفع ـ فيراجع من هناك ـ.

وعلى فرض تساهلنا في هذه القاعدة ـ وهي التحسين والتقبيح ـ فلا يبعد عقلاً في أن الله سبحانه يعلم مصلحة عباده بأن يأمرهم بأمر مطلق ويشق عليهم في ذلك الأمر، ثم ينسخ بعض ذلك تخفيفاً عنهم؛ وذلك امتحاناً منه سبحانه ـ وابتلاء فمن استعد للامتثال لهذا الأمر المطلق وعزم على فعله وتنفيذه كما جاء من الله وامتنع ـ بسبب عزمه على ذلك ـ عن جميع المعاصي والشهوات فإن مثل هذا يثاب، وإن كان قد خفف عنه الأمر نسخاً قبل أن يمتثل وظهر عليه علامات تدل على استعداده للامتثال، يثاب ـ أيضاً ـ.

أما الشخص الذي لم يمتثل ولم تظهر عليه علامات الامتثال فإنه يعاقب.

هذا بيان ما أورده ابن قدامة من الأدلة على جواز النسخ عقلاً.

الدليل الثالث: ــ وهو لم يذكره ابن قدامة ــ: أنه إذا جاز أن يخلق الله تعالى خلقاً على صفة ثم ينقله إلى صفة أخرى، مثل أن يخلقه طفلاً، ثم ينقله إلى الشبيبة، ثم إلى الكهولة، ثم إلى الشيخوخة، ثم إلى الموت من غير اختيار للعبد، ولم يكن ذلك قبيحاً في شرع ولا عقل: فوجب أن يجوز ــ ها هنا ــ أيضاً أن يكلف خلقه بعبادة ثم ينقلهم عنها.

الدليل الرابع: ــ ولم يذكره ابن قدامة ــ: أنا نعلم بصحة تحريك الجسم بعد تسكينه، وتفريقه بعد جمعه، وإماتته بعد إحيائه، وليس في الأمر بالشيء بعد النهي عنه إلاَّ ما في تحريك الجسم بعد تسكينه وتبييضه بعد تسويده من متابعة للشيء تقتضيه في عين واحدة وإذا كان ذلك كله من جملة المجوَّز: وجب أن يكون الأمر بالشيء بعد النهي عنه من جملة المجوَّز أيضاً.

الدليل الخامس: ــ ولم يذكره ابن قدامة ــ: أنه إذا جاز أن يطلق الأمر ثم يسقطه بالعجز والمرض: جاز أن يطلق الأمر ويسقطه بخطاب آخر.

الدليل السادس: ــ ولم يذكره ابن قدامة ــ: أنه إذا جاز أن يمضي وقت وزمن لم يجب فيه التكليف: جاز أن يكون واجباً في وقت معين، ثم يسقطه.

هذه أهم الأدلة على جواز النسخ عقلاً.

* * *

الأدلة على جواز النسخ شرعاً

لقد استدل ابن قدامة والجمهور على جواز النسخ شرعاً بأدلة نقلية، وبالوقوع.

* * *

الأدلة النقلية على جواز النسخ شرعاً

قوله: (فأما دليله شرعاً: فقال الله ـ تعالى ـ: ﴿۞ مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآۗ﴾ [البقرة: ١٠٦]، ﴿وَإِذَا بَدَّلۡنَآ ءَايَةٗ مَّكَانَ ءَايَةٖ﴾ [النحل: ١٠١]).

ش: **أقول**: لقد استدل الجمهور على جواز النسخ شرعاً بأدلة، منها:

الـدليـل الأول

قــولــه تعــالــى: ﴿۞ مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦].

وجه الاستدلال: أن هذه الآية تدل دلالة واضحة على جواز النسخ على الله تعالى شرعاً، وهي حجة على من أنكر النسخ من المسلمين وغيرهم.

أما بالنسبة إلى من خالف في ذلك من المسلمين فوجه الدلالة ظاهر؛ لأنه يوافق على أن الآية من كلام الله ـ تعالى ـ وأن كلامه صدق.

وأما بالنسبة إلى اليهود: فلأنه إذا ثبت أن محمداً رسول الله بما ثبت من الأدلة القاطعة في العقيدة، وأن النبـي محمد ﷺ صادق فيما يدعيه من الوحي إليه من الله تعالى فقد ادعى النبـي ﷺ كون هذه الآية من كلام الله، فكان صادقاً في ذلك، وكانت الآية حجة على جواز النسخ شرعاً.

* * *

ما اعترض به على هذا الدليل

مع وضوح الاستدلال بهذه الآية على جواز النسخ شرعاً إلاَّ أنه لم يسلم من الاعتراض: فقد وجه إليه المخالف اعتراضات، إليك أهمها مع الجواب عنها:

الاعتـراض الأول

أن المراد بذلك التخصيص، وليس النسخ الذي سبق تعريفه.

* * *

جـوابـه

يمكن أن يجاب عنه: بأننا فرقنا بين التخصيص والنسخ، وبينا أن كل واحد له لفظ ومفهوم يختلف عن الآخر، فلا سبيل إلى تغيير اللفظ.

وأيضاً فإن التخصيص لا يستدعي بدلاً مثله أو خيراً منه، وإنما هو بيان معنى الكلام.

* * *

الاعتـراض الثانـي

أن المراد من النسخ ـ في هذه الآية ـ : الإزالة، ونسخ الآية إزالتها عن اللوح المحفوظ.

* * *

جـوابـه

يمكن أن يجاب عنه: بأنه ليس المراد من الآية إزالتها عن اللوح المحفوظ؛ لأن الله تعالى قال: ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ﴾ [البقرة: ١٠٦]، ومعلوم أن القرآن كله خير من غير تفاوت فيه، فلو كان المراد من نسخ الآية إزالتها عن اللوح المحفوظ وكتابة أخرى بدلها: لما تحقق هذا الوصف، وإنما تتحقق الخيرية بالنسبة إلينا فيما يرجع إلى أحكام الآيات المرفوعة عنا والموضوعة علينا من حيث إن البعض قد يكون أخف من البعض فيما يرجع إلى تحمل المشقة، أو أن ثواب البعض أجزل من

ثواب البعض على اختلاف المذاهب، فوجب حمل النسخ على أحكام الآيات المذكورة لا على ما ذكره المخالف.

* * *

الدليل الثاني

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ﴾ [النحل: ١٠١].

وجه الاستدلال: أن التبديل يشتمل على رفع وإثبات، والمرفوع إما تلاوة وإما حكم، وكيفما كان فهو رفع ونسخ.

* * *

الاعتراض على هذا الدليل

اعترض عليه باعتراض مفاده: أنه ليس المراد من هذا رفع المنزل؛ لأن ما أنزل لا يمكن رفعه وتبديله، لكن المراد به: تبديل مكان الآية بإنزال آية بدل ما لم ينزل فيكون ما لم ينزل كالمبدل بما أنزل.

* * *

جوابه

يمكن أن يجاب عنه: بأن هذا الكلام هوس؛ حيث إن الذي لم ينزل كيف يكون مبدلاً، والبدل ما يستدعي مبدلاً، وكيف يطلق اسم التبديل على ابتداء الإنزال؟!

* * *

الأدلة على وقوع النسخ في الشرع

قوله: **(وقد أجمعت الأمة على أن شريعة محمد ﷺ قد نسخت ما**

خالفها من شرائع الأنبياء قبله، وقد كان يعقوب عليه السلام جمع بين الأختين، وآدم عليه السلام كان يزوج بناته من بنيه، وهو محرم في شرائع من بعدهم من الأنبياء عليهم السلام).

ش: **أقول**: وقوع النسخ في الشريعة من أهم الأدلة على أن النسخ جائز، لأن الوقوع دليل الجواز، ويدل على الوقوع ما يلي:

* * *

الدليــل الأول

أن الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ والسلف والأمة كلها قد أجمعوا على أن شريعة محمد ﷺ ناسخة شرع من قبله: إما بالكلية وإما فيما يخالفها فيه، وهذا متفق عليه، فمنكر هذا خارق للإجماع.

فإذاً: الأحكام التي كانت عليهم لا تلزمنا ولسنا مطالبين بها إذا لم يرد بها شرعنا، وهذا فيه رد على من أنكر النسخ من المسلمين، لأنه يعتقد أن الإجماع حجة.

* * *

الدليــل الثانــي

أن النسخ وقع في الشرائع السابقة: من ذلك.

أولاً: ما ورد في العهد القديم الأصحاح التاسع والعشرين من سفر التكوين أن يعقوب ـ عليه السلام ـ قد جمع بين اختين وهما «ليئة» و «راحيل» ابنتي خاله «لابان» ونسخ ذلك كما جاء في العهد القديم، الإصحاح الثامن عشر من سفر اللاويين ما نصه: «ولا تأخذ امرأة على أختها للضر لتكشف عورتها معها في حياتها». اهـ.

ثانياً: أن آدم ــ عليه السلام ــ كان يزوج بناته من بنيه أي: الأخ من أخته، وقد حرم ذلك ــ كما هو معروف ــ في شرائع من بعده من الأنبياء عليهم السلام.

هذا ما ذكره ابن قدامة من وقوع النسخ في الشرائع السابقة، وإليك أمثلة أكثر مما ذكره ابن قدامة هنا فأقول:

ثالثاً: اتفق اليهود والنصارى على أن الله تعالى فدا ولد إبراهيم من الذبح وهو نص التوراة وهو أشد أنواع النسخ؛ لأنه قبل الفعل الذي يمنعه المعتزلة، فإذا جاز في الأشد جاز في غيره من باب أولى.

رابعاً: ورد في التوراة أن الله ــ تعالى ــ قال لموسى: «أخرج أنت وشيعتك من مصر لترثوا الأرض المقدسة التي وعدت بها أباكم إبراهيم أن أورثها نسله فلما صاروا إلى التيه قال تعالى: «لا تدخلوها؛ لأنكم عصيتموني» وهذا عين النسخ.

خامساً: ورد في التوراة أن السارق إذا سرق في المرة الرابعة تثقب أذنه ويباع. ونسخ ذلك فيما بعد.

سادساً: تحريم السبت فإنه لم يزل العمل به مباحاً إلى زمن موسى عليه السلام، وهو عين النسخ.

سابعاً: جاء في التوراة: أن الجمع في النكاح بين الحرة والأمة كان جائزاً في شرع إبراهيم ــ عليه السلام ــ لجمعه بين «سارة» و «هاجر» وقد حرمته التوراة، وهو نسخ.

ثامناً: الختان كان في شرع إبراهيم ــ عليه السلام ــ جائز في الكبر، وقد أوجبه عندهم يوم ولادة الطفل.

والأمثلة على وقوع النسخ في شرائع من قبلنا كثيرة وقد صرحت التوراة في ذلك، وإذا صرحت توراة اليهود بمثل هذه الأمور فإن كلامهم لا يسمع ولا يقبل بعد ذلك في منع النسخ.

وهذا فيه رد على من أنكر النسخ من اليهود؛ حيث ثبت ذلك في شريعتهم.

* * *

الدليل الثالث

أنه وقع في شريعتنا الإسلامية نسخ بعض الأحكام بعد ثبوتها، وإليك أمثلة على ذلك:

أولاً: أنه نسخ وجوب التوجه إلى بيت المقدس باستقبال الكعبة فقال تعالى: ﴿۞ سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ ٱلَّتِى كَانُوا۟ عَلَيْهَا ﴾ [البقرة: ١٤٢]، وقال في النسخ: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ﴾ [البقرة: ١٤٤].

ثانياً: أنه نسخ صوم يوم عاشوراء بصوم رمضان.

ثالثاً: أنه نسخ وجوب التربص حولاً كاملاً عن المتوفى عنها زوجها بالتربص أربعة أشهر وعشرا فقال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة: ٢٤٠]، فنسخ ذلك بقوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤].

رابعاً: أنه نسخ وجوب تقديم الصدقة بين يدي مناجاة النبي ﷺ قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نَٰجَيْتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَةً ﴾

[المجادلة: ١٢]، فنسخ ذلك بقوله تعالى: ﴿ءَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَٰتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ﴾ [المجادلة: ١٣].

خامساً: أنه نسخ وجوب ثبات الواحد للعشرة فقال تعالى: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ [الأنفال: ٦٥]، فنسخ ذلك بقوله تعالى: ﴿الْـَٰٔنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ [الأنفال: ٦٦].

هذه أمثلة على وقوع النسخ في الشريعة، وسيأتي زيادة لها أثناء الكلام عن مسائل النسخ ـ إن شاء الله ـ.

وهذا فيه رد على منكر النسخ من المسلمين؛ لأن هذه الأمثلة لا يمكن أن ينكرها.

قد أورد بعضهم اعتراضات على هذه الأمثلة ولكنها ضعيفة جداً، ولضعفها الشديد لا تستحق أن تذكر.

تنبيه: أورد ابن قدامة ـ رحمه الله ـ الآيتين ـ وهما قوله تعالى: ﴿۞ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ﴾ [البقرة: ١٠٦]، وقوله: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ﴾ [النحل: ١٠١] ـ للاستدلال على جواز النسخ شرعاً، وللرد كذلك على من أنكر النسخ من المسلمين.

وكذلك أورد قصة يعقوب وآدم ـ عليهما السلام ـ للرد على من أنكر النسخ من اليهود، فتنبه لهذا.

تنبيه آخر: ابن قدامة ـ رحمه الله ـ وكثير من الأصوليين قد حكى الإجماع على وقوع النسخ.

اعترض على ذلك بعضهم قائلاً: إن هذا الإجماع يناقضه حكاية الخلاف عن بعض المسلمين من أنه يمنع النسخ.

قلت: إن الخلاف ــ كما سبق أن أثبتناه ــ لفظي، إذن يكون الإجماع حاصلاً في المعنى.

تنبيه ثالث: ذكر ابن قدامة ــ رحمه الله ــ وكثير من الأصوليين أن آدم ــ عليه السلام ــ كان يزوج الأخ من أخته؛ وذلك للاستدلال على جواز النسخ وللرد على من خالف من غير المسلمين ــ كما قلنا سابقاً ــ .

لكن اعترض على ذلك بأن هذا ليس من باب النسخ، بيان ذلك:

أن من شروط النسخ: أن يكون الحكم المنسوخ قد ثبت بخطاب شرعي متقدم ــ وهذا معلوم مما سبق ــ ولكن كون آدم يزوج بنيه من بناته لم يرد هذا في كتاب ولا في سنة، فلعل ذلك كان قبل ورود الشرع عليه في ذلك.

وإذا لم يرد شرع: كان ذلك كافياً في الإقدام للسلامة من النهي، وإذا كان هذا الاحتمال قائماً فلا يكون النهي عما فعله آدم بعد ذلك ناسخاً؛ وذلك لأن التحريم ــ حينئذٍ ــ وقع للبراءة الأصلية، لا لحكم شرعي.

حكمة النسخ

سأل سائل وقال: لِمَ شرع النسخ؟ لماذا لا يأتي الله تعالى بالحكم النهائي دون هذا العناء؟

فقلت ــ في الجواب عن ذلك ــ إن مشروعية النسخ له حكمة، وهي: مراعاة مصالح الناس في وقت الرسالة؛ حيث إنهم ــ كما هو معلوم ــ كانوا في جاهلية تعمها الفوضى التي لا حدود لها، وعدم الانضباط بأنظمة وأحكام تأمرهم وتنهاهم، فاقتضت حكمة الشارع ألاَّ ينقلهم دفعة واحدة إلى ما يستقر عليه التشريع آخر الأمر، بل إن الله تعالى سلك بهم طريق التدريج في التشريع

بأن نقلهم من حالة إلى حالة أخرى، وذلك من أجل أن تتهيأ نفوسهم إلى تقبل حكمه النهائي، فيأتي ذلك الحكم وهم على أتم الاستعداد إلى تقبله والعمل به.

والله سبحانه نسخ بالإسلام كل دين سبقه، ونسخ بعض أحكام هذا ببعض، وإليك بيان ذلك:

- أما الحكمة والفائدة من نسخ الأديان السابقة بالإسلام فقد ذكر العلماء لذلك وجوهاً:

منها: أن الأعمال البدنية إذا واظبوا عليها خلفاً عن سلف صارت كالعادة عند الخلق، وظنوا أن أعيانها مطلوبة لذاتها، ومنعهم ذلك من الوصول إلى المقصود، وهو معرفة الله وتمجيده، فإذا غير ذلك الطريق إلى نوع من الأنواع، وتبين أن المقصود من هذه الأعمال رعاية أحوال القلب والأرواح في المعرفة والمحبة انقطعت الأوهام عن الاشتغال عن تلك الصور والظواهر إلى علام السرائر.

ومنها: أنه سبحانه نسخ الأديان كلها بشريعة محمد ﷺ والحكمة في ذلك: أن تشريعه أكمل الشرائع. بيان ذلك:

أن النوع الإنساني يتقلب كما يتقلب الطفل في أدوار مختلفة، ولكل دور من هذه الأدوار حال تناسبه. فالبشر أول عهدهم بالوجود كانوا كالوليد أول عهده بالوجود سذاجة وبساطة وجهالة، ثم تحولوا عن هذه الحالة شيئاً فشيئاً، وفي أثناء هذا التحول مرت عليهم أعراض متباينة ومتفاوتة فاقتضى ذلك وجود شرائع مختلفة لهم، فلما نضج هذا العالم واستوى جاء هذا الدين الحنيف خاتماً للأديان كلها، ومتمماً للشرائع، وجامعاً لمصالح العباد والبلاد، فهو بحق دين عام وخالد إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

ومنها: أن الخلق طبعوا على الملالة من الشيء فوضع في كل عصر شريعة جديدة؛ لينشطوا في أدائها.

وقيل غير ذلك من الوجوه في حكمة نسخ الشرائع السابقة.

● وأما حكمة الله ـ سبحانه وتعالى ـ في أنه نسخ بعض أحكام الإسلام ببعض فكما قلنا فيما سبق: إن الله سلك بهم طريق التدرج في التشريع من أجل أن تتهيأ نفوسهم إلى تقبل حكمه النهائي؛ إذ لو ألزمهم بالأحكام النهائية من أول وهلة: لأدى ذلك إلى تنفيرهم عن الإسلام، والقضاء على الإسلام في مهده.

فأحياناً تكون الأحكام السابقة والمنسوخة أتي بها أولاً تمهيداً للحكم الأخير كما في تشريع الصلاة: فقد شرعت أولاً ركعتين في الغداة وركعتين في العشي، ثم شرعت خمساً ركعتين ركعتين عدا المغرب فقد كانت ثلاثاً، ثم أقرت في السفر وزيد في الحضر فجعلت أربعاً في الظهر والعصر والعشاء.

وكما في تحريم الربا: فقد بين الله عز وجل ـ أولاً ـ ما في الصدقة من الخير وما في الربا من أنه لا يربو عند الله، ثم بين ـ ثانياً ـ أن الربا كان سبباً في تحريم بعض الطيبات على اليهود، ثم نهى ـ ثالثاً ـ عن أكل الربا أضعافاً مضاعفة وهو ما كان شائعاً بين أهل الجاهلية، ثم جاء ـ رابعاً ـ التحريم العام، وإعلان الحرب على المرابين.

وكما في تحريم الخمر: فإنه سبحانه بين ـ أولاً ـ ما في الخمر من الإثم والنفع وأن إثمها أكبر من نفعها، ثم منع ـ ثانياً ـ الصلاة في حالة السكر، ومعروف أن هذا يقتضي تحريمها في أوقات متفرقة أثناء اليوم، ثم جاء ـ ثالثاً ـ التحريم العام.

وأحياناً تكون الأحكام السابقة والمنسوخة أتي بها أولاً؛ لتلائم حالهم أول الإسلام وملاطفة لهم، فإذا ألفوا الخروج عما ألفوه جاء الشارع بحكم آخر.

وذلك كما في نسخ الأخف إلى الأشد مثل عقوبة الزنا جعله الشارع أولاً الإيذاء بالقول للرجال، والحبس في البيوت للنساء، ثم نسخ ذلك إلى الجلد لغير المحصن والتغريب، والرجم للمحصن.

وأحياناً تكون الأحكام السابقة والمنسوخة أتي بها أولاً؛ لاستمالة القلوب إلى هذا الدين الجديد كما في مسألة القبلة. بيان ذلك:

أن الرسول ﷺ ـ بإيحاء من الله تعالى ـ لم يشأ أن يفاجىء أهل الكتاب من اليهود الذين كانوا في المدينة بخلاف ما عهدوه عن أنبيائهم من الصلاة إلى بيت المقدس، فأمر الله تعالى الرسول وأصحابه بالصلاة إلى بيت المقدس؛ ليستميل قلوبهم، وليبين لهم أن وجهة الرسل واحدة، وأنه ليس مخالفاً لهم حتى تتهيأ نفوسهم لقبول ما جاء به إذا ما تحولت القبلة إلى الكعبة التي هي أول بيت وضع للناس.

وأحياناً ـ كثيرة ـ يأتي النسخ للابتلاء والاختبار ـ كما قلنا سابقاً ـ؛ ليظهر المؤمن الحق فيفوز، وليظهر المنافق فيهلك؛ ليميز الله الخبيث من الطيب.

ما يتناوله النسخ من الأحكام

القول الحق: أن النسخ لا يكون في جميع الأحكام، بل يكون في الأحكام الشرعية التكليفية الجزئية الفرعية العملية التي تحتمل كونها مشروعة أو غير مشروعة في نفسها في زمن النبوة، بمعنى: أن مصلحتها تتغير فتكون في وقت نافعة، وفي وقت آخر ضارة على ما يعلمه علام الغيوب.

وقلت ذلك بناء على تعريف النسخ السابق وهو: «رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم بخطاب متراخ عنه»، وبناء على استقراء وتتبع الأحكام المنسوخة من الواقع.

وعلى هذا لا يتناول النسخ الأحكام التالية:

أولاً: الأحكام الأصلية المتعلقة بالعقائد كالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره، فهذه الأمور لا يمكن أن تنسخ؛ لأنها حقائق ثابتة صحيحة لا تقبل التغيير والتبديل بأي حال من الأحوال.

ثانياً: الأحكام التي لا تحتمل عدم المشروعية كأمهات الأخلاق والفضائل كالعدل والصدق والأمانة، وبر الوالدين، والوفاء بالعهد، فهذه لا تنسخ؛ وذلك لأن حكمة الله في شرعها ومصلحة في التخلق بها أمر ظاهر، فحسنها لا يتغير بمرور الزمن ولا يختلف الأشخاص والأمم فيها.

ثالثاً: الأحكام التي لا تحتمل المشروعية: كأمهات الرذائل كالكفر والظلم والكذب والخيانة، وعدم الإخلاص، وعقوق الوالدين، والغدر، وما شابه ذلك فهذه لا تنسخ؛ وذلك لأن حكمة الله في عدم مشروعيتها، ومصلحة العباد في تركها ظاهر، فقبحها لا يتغير بمرور الزمن.

رابعاً: الأحكام العامة والقواعد الكلية كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وكل عمل ليس عليه أمرنا فهو باطل، ولا ضرر ولا ضرار، والبينة على المدعي، واليمين على من أنكر، فهذه لا يمكن نسخها؛ لأن مصالح تشريعها ظاهرة.

خامساً: الأحكام التي لحق بها ما ينافي النسخ كالتأبيد مثل: الجهاد ماض إلى يوم القيامة، وتحريم زوجات النبي ﷺ؛ وذلك لأن التأبيد يقتضي حسنها على الدوام، والنسخ ينافيه.

سادساً: الأحكام التي لحق بها التوقيت، وهذا لا يدخلها النسخ؛ وذلك لأن التوقيت: بيان انتهاء مدة الحكم فلا يظن أحد تعلقه بعد موته حتى يحتاج إلى رافع يرفعه، وزوال الحكم المؤقت بانتهاء وقته المحدد، لا بالإباحة التي جاءت بعده، ومعلوم ــ مما سبق ــ أن ذلك ليس نسخاً.

سابعاً: الأحكام التي لم يثبت نسخها في عصر الرسالة صراحة أو ضمناً فإن تلك الأحكام مؤبدة لا تحتمل النسخ؛ لأنه ﷺ خاتم النبيين، ولا نسخ إلاَّ بوحي، ولا وحي إلاَّ بنبـي، ولا نبـي بعده ﷺ.

وبناء على ذلك فإن النسخ في الشريعة قليل جداً، ويُستدل على قلته بوجوه أربعة:

الوجه الأول: أن الشريعة مبنية على حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وعلى إرساء القواعـد الكليـة والمبـادىء العامة في الدين، وكل ذلك لم ينسخ منه شيء، بل أتي بالمدينة ما يقوي تلك القواعد ويحكمها ويحصنها، فهو لم ينسخ حكماً كلياً البتة ــ وقد سبق الإشارة إلى ذلك ــ .

الوجه الثاني: ــ من وجوه قلة النسخ في الشريعة ــ أن الأحكام إذا ثبتت على المكلف فادعاء النسخ فيها لا يكون إلاَّ بأمر محقق؛ لأن ثبوتها أولاً محقق فرفعها بعد العلم بثبوتها لا يكون إلاَّ بمعلوم محقق.

الوجه الثالث: أننا عرفنا ــ من تعريف النسخ المختار ومن شروطه ــ أن تحريم ما هو مباح بحكم الأصل ليس بنسخ كالخمر والربا فإن تحريمهما بعدما كانا على حكم الأصل لا يعد نسخاً لحكم الإباحة الأصلية، ومثله رفع براءة الذمة بدليل.

الوجه الرابع: أنك إذا تأملت في غالب ما ادعي فيه النسخ وجدته متنازعاً فيه ومحتملاً وقريباً من التأويل بالجمع بين الدليلين على وجه من كون الثاني بياناً لمجمل، أو تخصيصاً لعموم، أو تقييداً لمطلق ونحو ذلك.

* * *

وجوه النسخ في القرآن

اختلف العلماء في النسخ في القرآن على مذاهب ثلاثة:

* * *

المذهب الأول

قوله: **(فصل: يجوز نسخ تلاوة الآية دون حكمها، ونسخ حكمها دون تلاوتها، ونسخهما معاً)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول هو: ما ذكره ابن قدامة، وهو مذهبه، ومذهب جماهير الأصوليين والفقهاء وستأتي ــ إن شاء الله ــ أدلة هذا المذهب في موضعها من كلام ابن قدامة ــ رحمه الله ــ.

* * *

المذهب الثاني ودليله

قوله: **(وأحال قوم نسخ اللفظ؛ فإن اللفظ إنما نزل ليتلى ويثاب عليه فكيف يرفع؟)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: لا يجوز نسخ التلاوة دون الحكم، أي: يستحيل نسخ لفظ الآية، ويبقى حكمها، ونسب هذا إلى طائفة شاذة من المعتزلة.

استدل أصحاب هذا المذهب بقولهم: إن فائدة بقاء لفظ الآيات هي: أن

تتلى ويثاب على تلاوتها، فرفعها حرمان للعباد من هذا الثواب، والله سبحانه وتعالى لا يحرم عباده من شيء فيه مصلحة لهم، فكيف يقال ـ بعد ذلك ـ يجوز رفعها!؟

وهناك دليل آخر على ذلك ـ لم يذكره ابن قدامة ـ قالوا فيه: إن بقاء الحكم دون التلاوة ـ أي: نسخ اللفظ دون ما أفادته من الأحكام ـ يضيع فائدة إنزال القرآن؛ لأن فائدة إنزاله هي: إفادة الأحكام، وما دامت الأحكام تستفاد بدونه فلا فائدة من إنزاله، فامتنع بقاء الحكم دون لفظ الآية.

* * *

المذهب الثالث ودليله

قوله: (**ومنع آخرون نسخ الحكم دون التلاوة؛ لأنها دليل عليه، فكيف يرفع المدلول مع بقاء الدليل؟**).

ش: أقول: المذهب الثالث في المسألة هو: أنه لا يجوز نسخ الحكم دون التلاوة، أي: لا يجوز رفع الحكم الشرعي وتبقى التلاوة، ويُنسب هذا إلى طائفة شاذة من المعتزلة.

احتج أصحاب هذا المذهب بقولهم: إن لفظ الآية وتلاوتها دليل على الحكم فكيف يرفع المدلول ـ الذي هو الحكم ـ ويبقى الدليل ـ التي هي الآية؟ فهذا فيه قبح من الشارع. بيان ذلك:

أن بقاء التلاوة دون الحكم يوهم أن الحكم باق؛ نظراً لبقاء دليله ـ وهي: الآية ـ وفي ذلك إيقاع المكلف في الجهل والحيرة، وهو قبيح من الشارع، والله سبحانه يتنزه عن ذلك، فامتنع ـ لذلك ـ بقاء التلاوة ونسخ الحكم الذي أفادته.

تنبيه: المخالفون في المذهبين ـ الثاني والثالث ـ السابقين وافقوا الجمهور على أنه يجوز نسخ التلاوة والحكم معاً، ولكنهما قد خالفا الجمهور فيما ذكر، وهو أنه لا يجوز نسخ التلاوة دون الحكم، ولا يجوز نسخ الحكم دون التلاوة.

وسيأتي الجوب عن أدلتهم السابقة الذكر، إن شاء الله.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: **(قلنا: هو متصور عقلاً وواقع)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول وهو جواز نسخ تلاوة الآية دون حكمها، ونسخ حكمها دون تلاوتها ونسخهما معاً هو متصور في العقل الصحيح، ودل على جوازه الدليل الشرعي؛ حيث إنه وقع نسخ التلاوة دون الحكم، ونسخ الحكم دون التلاوة، ونسخهما معاً. وسيأتي بيان ذلك بالأمثلة.

* * *

الدليل العقلي على جواز نسخ التلاوة دون الحكم، وبالعكس، ونسخهما معاً

قوله: **(أما التصور: فإن التلاوة، وكتابتها في القرآن، وانعقاد الصلاة بها من أحكامها، وكل حكم فهو قابل للنسخ، وأما تعلقها بالمكلف بالإيجاب وغيره: فهو حكم ـ أيضاً ـ فيقبل النسخ)**.

ش: **أقول**: العقل لا يمنع من جواز نسخ التلاوة دون الحكم، ونسخ الحكم دون التلاوة، ونسخهما معاً، بيان ذلك:

أن الآية يتعلق بها أحكام كثيرة، منها:

أولاً: أن تلاوة الآية يثاب عليها بالإجماع، وهذا حكم من أحكامها.

ثانياً: إن كتابة الآية في القرآن حكم من أحكامها.

ثالثاً: إن انعقاد الصلاة بتلك الآية يعتبر حكماً من أحكامها.

رابعاً: أن ما دلت عليه هذه الآية من وجوب أو تحريم أو ندب أو كراهة أو إباحة مما يتعلق بالمكلف يعتبر أيضاً حكماً من أحكامها.

وإذا ثبت أنه يتعلق بالآية أحكام: جاز أن يكون إثبات التلاوة والحكم معاً فيه مصلحة في وقت، ومفسدة في وقت آخر، وجاز أن لا يكون إثبات أحدهما مصلحة مطلقاً، وجاز أن يكون إثبات أحدهما مصلحة في وقت دون وقت.

وبناء على هذه الاحتمالات: جاز ـ عقلاً ـ رفع الحكم والتلاوة معاً، أو رفع الحكم دون التلاوة، أو رفع التلاوة دون الحكم فلا تلازم بينها، لأنها كلها أحكام شرعية ـ كما سبق بيانه ـ وكل حكم شرعي يقبل النسخ.

* * *

الدليل الشرعي على جواز نسخ التلاوة دون الحكم، وبالعكس، ونسخهما معاً

قوله: (وأما الدليل على وقوعه: فقد نسخ حكم قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة: ١٨٤]، وبقيت تلاوتها، وكذلك ﴿ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [البقرة: ١٨٠]، وقد تظاهرت الأخبار بنسخ آية الرجم، وحكمها باق).

ش: **أقول**: الدليل الشرعي على جواز نسخ الآية دون حكمها، أو نسخ الحكم دون الآية، أو نسخهما معاً هو: الوقوع؛ حيث وقع ذلك في

الشريعة، وبيان ذلك من وجوه ثلاثة، إليك بيانها:

* * *

الوجه الأول

نسخ الحكم وبقاء التلاوة

من أمثلة ذلك ما يلي:

١ ــ نسخ الحكم الذي يعمل به أول الإسلام وهو: أن الإنسان الذي يطيق الصيام يجوز له ترك الصيام وتكون الفدية واجبة عليه قال تعالى ــ في ذلك ــ: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة: ١٨٤]، فقد نسخ ما تفيده هذه الآية، وبقيت تلاوتها، والناسخ هو ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣]، ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥].

٢ ــ نسخ حكم الوصية للوالدين والأقربين الثابت بقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ ﴿١٨٠﴾﴾ [البقرة: ١٨٠]، والناسخ هو حديث: «إن الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث». وقيل: إن الناسخ هي آية المواريث.

هذا ما أورده ابن قدامة من الأمثلة على هذا الوجه.

ومما يمثل به على هذا الوجه ــ أيضاً ــ: نسخ حكم آية الاعتداد بالحول الثابت بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة: ٢٤٠] بالاعتداد أربعة أشهر وعشراً الثابت في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤].

ولا تزال هذه الآيات ــ التي نسخت أحكامها ــ تقرأ في المصحف، يتعبد بتلاوتها.

* * *

الوجه الثاني
نسخ التلاوة وبقاء الحكم

مثاله: ما أخرجه الإمام البخاري، ومسلم، وأبو داود، والترمذي، وابن ماجه، والإمام مالك وأحمد ــ بألفاظ مختلفة ــ عن ابن عباس أنه سمع عمر بن الخطاب ــ وهو على منبر رسول الله ﷺ يخطب ويقول: إن الله ــ تعالى ــ بعث محمداً بالحق وأنزل عليه الكتاب، وكان مما أنزل آية الرجم فقرأناها ووعيناها، ورجم رسول الله ﷺ ورجمنا من بعده، فأخشى إن طال بالناس زمان أن يقول قائل: ما نجد آية الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله في كتابه، فإن الرجم في كتاب الله حق على من زنا إذا أحصن من الرجال والنساء إذا قامت البينة، أو كان حمل أو اعتراف، وأيم الله لولا أن يقول الناس زاد في كتاب الله لكتبت في حاشية المصحف: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله والله عزيز حكيم».

قال النووي رحمه الله في «شرح مسلم»: «هذا مما نسخ لفظه وبقي حكمه».

فهذه الآية كانت في القرآن كما ثبت ذلك عن عمر، ولكنها غير موجودة الآن فيما يتلى من القرآن، فتكون تلاوتها قد نسخت، ولكن الحكم الذي دلت عليه ــ وهو رجم المحصن ــ لا يزال باقياً نعمل به.

ويمثل بعض الأصوليين ــ كأبي يعلى في «العدة» ــ لنسخ التلاوة وبقاء

الحكم بنسخ التتابع في صوم كفارة اليمين في قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، وبقي حكمها، وذلك لأن عبد الله ابن مسعود قرأ: «فصيام ثلاثة أيام متتابعات»، أما قراءة الجمهور ــ كما هو معلوم ــ فهي: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍۚ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيۡمَٰنِكُمۡ﴾ [المائدة: ٨٩].

قلتُ: هذا التمثيل يصح على رأي من قال بأن القراءة الشاذة، حجة، أما من قال بأن القراءة الشاذة ليست بحجة فلا يصح هذا التمثيل.

* * *

الوجه الثالث
نسخ التلاوة والحكم معاً

ــ وهذا لم يورد له ابن قدامة أمثلة على وقوعه ــ ومثاله: ما أخرجه الإما مسلم، والترمذي، وأبو داود، والنسائي، والدارمي، والإمام مالك، والإمام الشافعي، عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن، ثم نسخن بخمس معلومات فتوفي رسول الله ﷺ وهن فيما يقرأ من القرآن».

فكانت العشر منسوخة الحكم والتلاوة معاً بخمس رضعات.

ومعنى الحديث ــ كما ورد في «شرح مسلم» ــ أن النسخ بخمس رضعات تأخر إنزاله حتى أنه ﷺ توفي وبعض الناس يقرأ خمس رضعات ويجعلها قرآناً متلوا؛ لكونه لم يبلغه النسخ؛ لقرب عهده، فلما بلغهم النسخ بعد ذلك رجعوا عن ذلك وأجمعوا على أن هذا لا يتلى.

تنبيه: ابن قدامة ــ رحمه الله ــ لم يذكر مثالاً لنسخ التلاوة والحكم معاً؛ نظراً لأن نسخهما معاً متفق عليه، فلم يخالف في ذلك أحد، ولكنه ذكر أمثلة لنسخ التلاوة دون الحكم، ونسخ الحكم دون التلاوة

وذلك؛ ليبين للمخالفين أن ذلك قد وقع في الشرع؛ رداً عليهم وتضعيفاً لمذهبهم.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: (وقولهم: «كيف ترفع التلاوة» **قلنا: لا يمتنع أن يكون المقصود الحكم دون التلاوة، لكن أنزل بلفظ معين**).

ش: **أقول**: إذا عرفت أن نسخ التلاوة دون الحكم، والحكم دون التلاوة، ونسخهما معاً جائز عقلاً وواقع شرعاً ـ كما سبق ـ فهو القول الحق، فلا مجال لأن ينكر ذلك أحد أو بعضاً منه.

أما ما ذكره أصحاب المذهب الثاني من أنه لا يجوز نسخ التلاوة دون الحكم واستدلالهم على ذلك بقولهم: «إن إنزال الآيات لتتلى ويثاب عليها فكيف ترفع؟» فيمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: لا يمتنع ـ عقلاً ـ أن يكون مقصود الشارع من إنزال الآية هو الحكم ـ فقط ـ دون تلاوة الآية، فلما نزلت هذه الآية بلفظ معين وعرف الناس عن طريقه ذلك الحكم ـ وهو مثلاً رجم الزاني المحصن ـ رفعت تلك الآية وانتهت مهمتها.

أما قولهم ـ في دليلهم الآخر ـ: «إن بقاء الحكم دون التلاوة يُضيِّع فائدة إنزال القرآن» ـ وهو ما زدناه على كلام ابن قدامة ـ فيمكن أن يجاب عنه: بأنه غير مسلَّم؛ فإن فائدة إنزال القرآن ليست محصورة في إفادة الأحكام، فالفائدة كما تكون في إفادة الأحكام تكون للإعجاز وزيادة الثواب بتلاوته، والإعجاز والثواب قد حصلا من الآية قبل نسخ تلاوتها.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثالث

قوله: (**وقولهم: «كيف يرفع المدلول مع بقاء الدليل؟» قلنا: إنما يكون دليلاً عند انفكاكه عما يرفع حكمه، والناسخ مزيل لحكمه فلا يبقى دليلاً، والله أعلم**).

ش: **أقول**: ما ذكره أصحاب المذهب الثالث وهو: عدم جواز نسخ الحكم دون التلاوة واستدلالهم بقولهم: «كيف يرفع المدلول مع بقاء الدليل؟؛ حيث إن ذلك يؤدي إلى إيقاع المكلف في حيرة وجهل وهو قبيح من الشارع وهو باطل». فإنه يجاب عنه بجوابين:

الجواب الأول ــ وهو الذي ذكره ابن قدامة هنا ــ أن يقال: إن الدليل ــ وهو لفظ الآية ــ إنما تكون دليلاً إذا لم يرفع حكمها فيقال: إن تلك الآية دلت على ذلك الحكم المعمول به، أما إذا رفع وأزيل حكم تلك الآية، فإنها لا تبقى دليلاً على شيء، أي: أن الآية إنما تدل على الحكم مع تعريها من نسخ حكمها، فإذا ورد نسخ حكمها خرجت عن أن تكون دليلاً، فلم يصح ما قلتم.

الجواب الثاني ــ وهو ما ذكره جمهور الأصوليين ــ: أن دليلكم هذا مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ونحن لا نقول بهما.

وعلى فرض تسليمنا لهذه القاعدة فإنه يلزم الإيقاع في الجهل بإيهام بقاء الحكم دون التلاوة لو لم ينصب دليلاً على عدم بقاء الحكم لكنه نصب عليه الدليل فالمجتهد يعمل بالدليل، والمقلد يعلم ذلك بالرجوع إلى المجتهد، والله أعلم.

* * *

هل للخلاف السابق أثر في الفروع؟

أقول ـ في الجواب عن ذلك ـ: لا ثمرة للخلاف السابق في الفروع الفقهية؛ لأن عمل المكلف لم يختلف باختلاف تلك الأقوال، والعمل كله على القول الحق الذي هو المذهب الأول.

● حكمة نسخ التلاوة دون الحكم، ونسخ الحكم دون التلاوة، ونسخهما معاً:

الحكمة من نسخ التلاوة وبقاء الحكم تظهر في كل آية بما يناسبها.

وحكمة نسخ الآية: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة...» دون حكمها ـ وهو المروي عن عمر بن الخطاب ـ كما سبق ـ هي: أنها كانت تتلى أولاً لتقرير حكمها؛ ردعاً لمن تحدثه نفسه أن يتلطخ بهذا العارالفاحش من شيوخ وعجائز، حتى إذا ما تقرر هذا الحكم في النفوس نسخ الله عز وجل التلاوة؛ لحكمة أخرى وهي الإشارة إلى شناعة هذه الفاحشة وشناعة صدورها من شيخ وشيخة حيث سلكها مسلك ما لا يليق أن تذكر فضلاً أن ينقل، وسار بها في طريق يشبه طريق المستحيل الذي لا يقع كأنه قال: نزهوا الأسماع عن سماعها، والألسنة عن ذكرها فضلاً عن الفرار منها ومن التلوث برجسها، نسأل الله عز وجل أن يحفظنا ويعصمنا من كل سوء إنه سميع مجيب.

أما الحكمة من نسخ الحكم دون التلاوة فهي حكمة ظاهرة تتصل بسياسة الإسلام للناس حتى يشهدوا أنه الدين الحق، وأن نبيه نبـي الصدق، وأن الله عز وجل هو الحق المبين العليم الحكيم الرحمن الرحيم. هذا بالإضافة إلى ما يكتسب من ثواب وأجر على هذه التلاوة، ومن الاستمتاع

بما حوته تلك الآيات المنسوخة من بلاغة ومن قيام المعجزات البيانية أو العلمية أو السياسية.

أما الحكمة من نسخ التلاوة والحكم معاً فهي معلومة ظاهرة ـ أيضاً ـ وهي: التخفيف عن العباد بجعل القرآن الذي يحتكمون إليه في أمورهم الدنيوية والأخروية مما يسهل درسه وحفظه، فليس فيه من الطول والاستطرادات التي تشغل ذهن السامع وحافظة الحافظ.

* * *

النسخ قبل التمكن من الامتثال والفعل

النسخ قبل التمكن من الفعل له ثلاث صور:

الصورة الأولى: أن يرد الناسخ بعد أن مضى من الوقت قدر ما تقع فيه العبادة كلها.

الصورة الثانية: أن يرد الناسخ بعد أن مضى من الوقت قدر ما تقع فيه بعضها.

هاتان الصورتان متفق على جواز النسخ فيهما عند العلماء؛ وذلك لأن شرط الأمر حاصل وهو: التمكن من الفعل.

الصورة الثالثة: أن يرد الأمر قبل وقته المعتد به ثم ينسخ قبل دخول ذلك الوقت أو بعده ولكن قبل التمكن من فعل ذلك الأمر، فهذه الصورة هي محل النزاع.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن العلماء اختلفوا في نسخ الأمر بفعل شيء قبل التمكن من امتثاله وإيقاعه على مذهبين:

* * *

المذهب الأول

قوله: (فصل يجوز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال نحو: أن يقول: ـ في رمضان ـ: «حجوا في هذه السنة» ويقول ـ قبل يوم عرفة ـ: «لا تحجوا»).

ش: **أقول:** المذهب الأول ـ في هذه المسألة ـ يجوز نسخ الأمر قبل التمكن من امتثاله وإيقاعه وفعله.

من أمثلة ذلك أن يقول الشارع ـ في شهر رمضان للمكلفين ـ «حجوا في هذه السنة» ثم يقول ـ قبل ابتداء الحج، أي: قبل اليوم التاسع من شهر ذي الحجة ـ: «لا تحجوا» هذا جائز ولا مانع منه.

مثال آخر لو قال الله ـ تعالى ـ في الصباح: «صلوا عند غروب الشمس ركعتين بطهارة» ثم قال عند الظهر: «لا تصلوا عند غروب الشمس ركعتين بطهارة» فإن هذا جائز ولا مانع منه.

وهذا مذهب جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين.

وسيأتي ـ إن شاء الله ـ الأدلة على ذلك في موضعه من كلام ابن قدامة.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وأنكرت المعتزلة ذلك).

ش: **أقول:** المذهب الثاني ـ في هذه المسألة ـ: لا يجوز نسخ الشيء قبل التمكن من فعله وإيقاعه وامتثاله.

ذهب إلى ذلك المعتزلة، واختاره أبو بكر الصيرفي كما نقله عنه

أبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع»، وهو مذهب بعض الحنفية: كالكرخي، والجصاص والماتريدي والدبوسي، واختاره من الحنابلة: أبو الحسن التميمي كما نقله عنه أبو يعلى في «العدة»، ونسبه الإمام الرازي في «المحصول» إلى الفقهاء.

تنبيه: ذكر ابن تيمية في «المسودة» والفتوحي الحنبلي في «شرح الكوكب المنير» أن ابن برهان من أصحاب المذهب الثاني، أي: أنه يمنع نسخ الشيء قبل التمكن من فعله.

وهذا ليس بصحيح؛ حيث إن مذهب ابن برهان هو مذهب الجمهور في هذه المسألة ونص على ذلك بقوله: «المسألة الحادية عشرة: نسخ العبادة قبل التمكن من فعلها جائز عندنا خلافاً للمعتزلة» وذلك في كتابه «الوصول إلى الأصول».

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

قوله: (لأنه يفضي إلى أن يكون الشيء الواحد على وجه واحد مأموراً منهياً، حسناً قبيحاً، مصلحة مفسدة، ولأن الأمر والنهي كلام الله وهو عندكم قديم فكيف يأمر بالشيء وينهى عنه في وقت واحد؟!).

ش: أقول: استدل أصحاب المذهب الثاني وهم القائلون: لا يجوز نسخ الشيء قبل التمكن من فعله وامتثاله بأدلة، منها:

* * *

الدليـل الأول

قالوا فيه: إن النهي عن الشيء يدل على قبحه وكونه مفسدة، والأمر به

يدل على حسنه وكونه مصلحة، فإذا أمر بإيقاع الصلاة وقال: «صلوا عند زوال الشمس» ـ مثلاً ـ دل ذلك على حسن الصلاة وكونها مصلحة للعباد، فإذا نهى عن إيقاع الصلاة وقال ـ قبل زوال الشمس ـ : «لا تصلوا عند زوال الشمس» دل ذلك على قبح الصلاة وكونها مفسدة.

والفعل الواحد في حالة واحدة لا يكون مصلحة مفسدة بالإضافة إلى شخص واحد.

فبان لكم أن نسخ الشيء قبل التمكن من فعله وامتثاله يفضي إلى أن يكون الشيء الواحد على وجه واحد مأموراً منهياً حسناً قبيحاً مصلحة مفسدة، وهذا تناقض ظاهر.

* * *

الدليل الثاني

قالوا فيه: إن الأمر والنهي نوعان من أنواع كلام الله، وكلام الله عندكم ـ يا أصحاب المذهب الأول ـ قديم أزلي فكيف يأمر بالشيء وينهى عنه في وقت واحد؟!

أي: أنه عندما يرد الأمر بشيء في وقت معين، ثم يرد النهي عن فعله في ذلك الوقت: كان الشخص الواحد بالفعل الواحد في الوقت الواحد مأموراً منهياً، وذلك محال على الله تعالى، لأنه يؤدي إلى أن يأمر بالشيء وينهى عنه في وقت واحد.

هذا بيان ما أورده ابن قدامة من أدلة أصحاب المذهب الثاني.

وسيأتي الجواب عن هذين الدليلين في آخر هذه المسألة التي نتكلم عنها.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

لقد استدل جمهور الأصوليين على المذهب الأول بأدلة عقلية وشرعية، فقالوا: إن نسخ الشيء قبل التمكن من فعله جائز عقلاً وقد قام دليله شرعاً.

* * *

أدلة جوازه عقلاً

قوله: (وقد ذكرنا وجه جوازه عقلاً).

ش: **أقول**: إن نسخ الشيء قبل التمكن من فعله وامتثاله قد جاز عقلاً من وجوه:

الوجه الأول: أنه لا يمتنع عقلاً أن يقول الشارع في شهر رمضان: «حجوا في هذه السنة» ثم يقول قبل يوم عرفة من نفس السنة: «لا تحجوا»؛ وذلك لأنه على كل شيء قدير، وأنه يفعل ما يريد، وقد سبق ذلك في أول المسألة، وهو المراد من قوله: «وقد ذكرنا وجه جوازه عقلاً» واقتصر ابن قدامة ــ هنا ــ على هذا الوجه.

الوجه الثاني: أن النسخ قبل التمكن من الفعل رفع لتكليف قد ثبت على المكلف، فكان نسخاً ولا يترتب على ذلك محال ولا بداء؛ ذلك لأن المصلحة التي جاز لأجلها النسخ بعد التمكن من الفعل وبعد دخول الوقت يصح اعتبارها قبل التمكن من الفعل وقبل دخول الوقت؛ للقطع بأن تبديل حكم بحكم ورفع شرع بشرع كان فيهما، بيان ذلك:

أنه يجوز أن يأمر الله ــ تعالى ــ زيداً بفعل في الغد، ويمنعه منه بمانع عائق له عنه قبل الغد فيكون مأموراً بالفعل في الغد بشرط انتفاء المانع وإذا جاز الأمر بشرط انتفاء مع تعقيبه بالمنع: جاز الأمر بالفعل بشرط انتفاء

الناسخ مع تعقيبه بالنسخ؛ لأن الفعل لا يفرق بين الحالتين.

اعترض أصحاب المذهب الثاني على هذا الوجه بأن قالوا: لا يجوز أن يأمر زيداً في الغد ويمنعه من قبل الغد؛ لأنه لا يخلو إما أن يأمره مطلقاً ويريد منه الفعل، أو بشرط زوال المانع.

فإن كان الأول ــ وهو أن يأمره مطلقاً ــ فمنعه من بعد ذلك فإن ذلك يكون محالاً؛ لأنه تكليف ما لا يطاق.

وإن كان الثاني ــ وهو أن يأمره بشرط زوال المانع ــ فالأمر بالشرط مما لا يجوز وقوعه من العالم بعواقب الأمور.

أجيب عن ذلك الاعتراض بأن التكليف بما لا يطاق، والأمر بشرط انتفاء المانع، والأمر بشرط زوال المنع من العالم بعواقب الأمور كلها جائزة ولا مانع عقلي من وقوعها.

الوجه الثالث: لو قال تعالى: واصلوا الفعل سنة، ثم نسخه بعد مضي شهر: جاز ذلك وإن كان ذلك نسخاً قبل وقت الفعل في بقية السنة.

اعترض أصحاب المذهب الثاني على هذا الوجه بأن قالوا: إن نسخه يدل على أنه لم يرد السنة كلها، وإنما أراد الشهر، فصار ذلك بياناً للمراد، بخلاف نسخ الكل قبل وقت فعله؛ لأنه يكون قد نسخ ما تناوله الأمر، وذلك بداء.

أجيب عن ذلك الاعتراض بأن السنة لا يعبر بها عن الشهر لا حقيقة ولا مجازاً، بل هي عبارة عن اثني عشر شهراً، فنسخه قبل ذلك هو النسخ قبل الوقت.

* * *

أدلة جواز نسخ الشيء قبل التمكن من فعله شرعاً

قوله: (ودليله شرعاً: قصة إبراهيم ـ عليه السلام ـ، فإن الله ـ سبحانه ـ نسخ ذبح الولد عنه قبل فعله بقوله تعالى: ﴿وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ﴿١٠٧﴾﴾ [الصافات: ١٠٧]).

ش: **أقول**: الشرع دل على جواز نسخ الشيء قبل التمكن من فعله وامتثاله بأدلة كثيرة ذكر منها ابن قدامة هذا الدليل وهو الوقوع، بيان ذلك:

أن الله تعالى أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه فقال عز من قائل: ﴿فَبَشَّرْنَٰهُ بِغُلَٰمٍ حَلِيمٍ ﴿١٠١﴾ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ ٱلسَّعْىَ قَالَ يَٰبُنَىَّ إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۖ سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٠٢﴾ فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ ﴿١٠٣﴾ وَنَٰدَيْنَٰهُ أَن يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ﴿١٠٤﴾ قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ ۚ إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٠٥﴾ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْبَلَٰٓؤُا۟ ٱلْمُبِينُ ﴿١٠٦﴾﴾ [الصافات: ١٠١ ـ ١٠٦].

فقد دلت هذه الآيات على أن الله تعالى قد أمر إبراهيم بذبح ابنه، ثم نسخ ذلك قبل التمكن من الذبح فقال تعالى: ﴿وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ﴿١٠٧﴾﴾ [الصافات: ١٠٧] فيكون بذلك النسخ قد حصل قبل التمكن فيكون جائزاً.

ومما يدل على أن إبراهيم عليه السلام أُمِر بالذبح ما يلي:

أولاً: قوله تعالى ـ حكاية عن الابن ـ: ﴿يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۖ﴾ [الصافات: ١٠٢] جواباً لقول أبيه: ﴿يَٰبُنَىَّ إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ﴾ [الصافات: ١٠٢].

فإن قول الابن ـ «وهو الذبيح» ـ هذا يدل على أن هناك أمراً بالذبح صدر لإبراهيم؛ حيث إن معنى: ﴿ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۖ﴾: افعل ما أمرت به، ويجب الحمل عليه ضرورة حمل الولد على إخراجه إلى الصحراء، وأخذ آلات الذبح وترويع الولد، فإن ذلك كله محرم من غير أمر ولا إذن في ذلك.

ثانياً: قوله تعالى ـ في شأن الذبيح ـ : ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْبَلَٰٓؤُا۟ ٱلْمُبِينُ﴾ [الصافات: ١٠٦] فلو لم يكن الذبح مأموراً به، بل كان المأمور به مقدماته من أخذ الولد إلى الصحراء واستصحاب المدية والحبل: لم يكن هناك بلاء مبين؛ حيث إنه يسهل على النفس فعل المقدمات ما دامت النتيجة مأمونة وبعيدة عن الخطر.

ثالثاً: قوله تعالى ـ في آخر تلك القصة ـ : ﴿وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾ [الصافات: ١٠٧] فإن الفداء هو البدل، والذي يصلح أن يكون الفداء بدلاً عنه هو الذبح، فكان الذبح مأموراً به.

ومما يدل على أن أمر إبراهيم بالذبح نسخ قبل التمكن من الذبح أمران:

الأول: أنه لو نسخ بعد التمكن من الفعل ولم يفعل: لكان ذلك تقصيراً من إبراهيم عليه السلام في تنفيذ ما طلب منه، والتقصير ليس من شأن الأنبياء، بل إنه معروف عنهم المبادرة إلى تنفيذ ما أمروا به ولو كان شاقاً، بل ولو كان وجوبه موسعاً عليهم.

الأمر الثاني: أنه لو لم ينسخ لذبح إبراهيم ابنه، ولكنه لم يذبح، فدل على أنه نسخ الأمر قبل التمكن من فعله.

* * *

الاعتراضات التي وجهت إلى هذا الدليل

قوله: **(وقد اعتاص هذا على القدرية حتى تعسَّفوا في تأويله من ستة أوجه)**.

ش: **أقول**: معنى «اعتاص» صعب على المعتزلة ذلك الدليل المعارض لمذهبهم، يقال: عاص يعاص، وعوص يعوص واعتاص عليَّ هذا الأمر

يعتاص فهو معتاص: إذا التاث عليه أمره فلم يهتد لجهة الصواب فيه، واعوص فلان بخصمه: إذا أدخل عليه من الحجج ما عسر عليه المخرج منه.

والقدرية هم المعتزلة كما يطلق عليهم ذلك بعض العلماء كالغزالي وغيره.

إذا ثبت ذلك فاعلم أن أصحاب المذهب الثاني ـ وهم المعتزلة وغيرهم القائلون: إنه لا يجوز نسخ الشيء قبل التمكن من فعله ـ قد اعترضوا على هذا الدليل وهو أمر إبراهيم بذبح ابنه ونسخ ذلك قبل الذبح، وتعسَّفوا وتكلفوا وحاولوا وتحيلوا شتى الحيل في تخريجه وتأويله، وذلك من وجوه ستة هي كما يلي:

* * *

الوجـه الأول

قوله: (أحدها: أنه كان مناماً لا أصل له).

ش: **أقول**: الوجه الأول ـ من الأوجه التي ذكرها أصحاب المذهب الثاني لتأويل قصة إبراهيم ـ: أن ذلك الأمر ورد في المنام، وما ورد في المنام لا أصل له ولا مستند فلا يثبت الأمر بذلك، ولهذا قال إبراهيم ـ عليه السلام ـ كما حكاه عنه القرآن: **«إني أرى في المنام أني أذبحك»** فهو صريح فيما قلناه.

* * *

الوجـه الثانـي

قوله: (الثاني: أنه لم يؤمر بالذبح، وإنما كلف العزم على الفعل؛ لامتحان سرِّه في صبره عليه).

ش: **أقول**: الوجه الثاني ــ من الوجوه التي ذكرها أصحاب المذهب الثاني لتأويل قصة إبراهيم ــ: سلمنا أن إبراهيم كان مأموراً بالذبح، ولكن لا نسلم أنه كان مأموراً بالذبح ومكلفاً به حقيقة، بل كلف بالعزم على الفعل ــ وهو الذبح فقط؛ وذلك للابتلاء والامتحان له بالصبر على العزم.

إذن يكون القصد من الأمر هو العزم على الفعل، وذلك بلاء عظيم، والفداء إنما كان عما يتوقعه إبراهيم من الأمر بالذبح، لا عن نفس وقوع الأمر بالذبح، أو بمقدمات الذبح من إخراجه إلى الصحراء وأخذ المدية والحبل والتل للجبين، واستشعر إبراهيم أنه مأمور بالذبح ولذلك قال تعالى: ﴿ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَآ ﴾ [الصافات: ١٠٥].

* * *

الوجه الثالث

قوله: (**الثالث: أنه لم ينسخ، لكن قلب الله عنقه نحاساً فانقطع التكليف عنه؛ لتعذره، لا للنسخ**).

ش: **أقول**: الوجه الثالث ــ من وجوه تأويل قصة إبراهيم عليه السلام ــ: سلَّمنا أن إبراهيم ــ عليه السلام ــ قد أمر بالذبح، ولكن الشارع قد منعه من انفاذه وإيقاعه بأن جعل على عنق ابنه صفيحة من نحاس أو حديد مانعة من الذبح والقطع، فلم ينسخ الأمر، ولكن منع الشارع من تنفيذه، وهذا قد جعل التكليف بالذبح يرتفع وينقطع؛ لأن إبراهيم ــ في هذه الحالة ــ يصبح معذوراً؛ حيث لم يستطع القطع والذبح، ومعروف أن المعذور لا تكليف عليه.

* * *

الوجه الرابع

قوله: (الرابع: أن المأمور به: الاضطجاع ومقدِّمات الذبح).

ش: **أقول**: الوجه الرابع ـ من الأوجه التي ذكرها المعتزلة لتأويل قصة إبراهيم عليه السلام ـ أن إبراهيم لم يؤمر بنفس الذبح وحقيقته، وإنما أمر بمقدمات الذبح من إخراجه إلى الصحراء، وأخذ المدية، والحبل، والاضطجاع، والتل للجبين ونحو ذلك، دون الذبح نفسه.

فإن قلتم: كيف تسمى مقدمات الذبح ذبحاً؟

قلنا: سمي ذلك ذبحاً؛ لأن مقدمة الشيء قد تسمى باسم ذلك الشيء بدليل: أنهم يسمون «النائحة»: باكية؛ لأنها تفعل مقدمات البكاء والأسباب التي يبكى عندها.

وكذلك يسمَّى المريض الذي يخاف عليه الهلاك: ميتاً؛ وذلك لحصول مقدمات الموت.

ثم يبين ما قلناه قوله تعالى: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ﴾ [الصافات: ١٠٥] ولو كان الواجب عليه الذبح بعينه لم يكن قد صدق رؤياه وهو لم يذبحه. فعلم من ذلك أنه كان مأموراً بمقدمات الذبح، لا بالذبح نفسه.

* * *

الوجه الخامس

قوله: (الخامس: أنه ذبح؛ امتثالاً، فالتأم الجرح واندمل بدليل قوله تعالى: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ﴾ [الصافات: ١٠٥]).

ش: **أقول**: الوجه الخامس ـ من الوجوه التي ذكرها المعتزلة ومن معهم لتأويل قصة إبراهيم عليه السلام ـ أنا نسلم أن إبراهيم كان مأموراً

بذبح ابنه حقيقة، ووقع منه الذبح وحصل تنفيذاً وامتثالاً لأمر الله، ولكن روي: أنه كان كلما قطع جزءاً من رقبته عاد ملتحماً، وكلما قطع موضعاً التحم موضع آخر وهكذا حتى التأم الجرح كأن لم يكن، ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿ قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ ﴾ [الصافات: ١٠٥] أي: إنك يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا فامتثلت ونفذت ما رأيت، ولو لم يذبح لما كان مصدقاً للرؤيا، وإذا كان ما أمر به من الذبح قد وقع وحصل ولكنه يلتحم: فالفداء لا يكون نسخاً.

* * *

الوجـه السـادس

قوله: (السادس: أنه إنما أخبر أنه يؤمر به في المستقبل؛ فإن لفظه لفظ الاستقبال، لا لفظ الماضي).

ش: **أقول**: الوجه السادس ـ من وجوه تأويل المعتزلة ومن معهم لقصة إبراهيم عليه السلام ـ: أن قوله تعالى ـ حكاية عن الابن وهو الذبيح ـ: ﴿ يَـٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ﴾ [الصافات: ١٠٢] ورد بلفظ المستقبل؛ حيث قال: ﴿ مَا تُؤْمَرُ ﴾ [الصافات: ١٠٢] وهو للاستقبال، فدل ذلك على أن إبراهيم عليه السلام ما أمر بالذبح، وإنما أخبر أنه سيؤمر في المستقبل؛ لأنه لو كان قد أمر بالماضي: لقال: «افعل ما أمرت به» ولكنه لم يقل ذلك، بل قال ما جاء في الآية.

هذه هي الأوجه التي ذكرها المعتزلة ومن معهم من المانعين من جواز نسخ الشيء قبل التمكن من الامتثال وذلك للاعتراض بها على الدليل الأول ـ من أدلة المذهب الحق وهو: جواز نسخ الشيء قبل التمكن من فعله ـ وهو قصة إبراهيم عليه السلام.

* * *

الأجوبة عن الأوجه الستة

قوله: **(والجواب من وجهين: أحدهما: يعم جميع ما ذكروه، والثاني: أنا نفرد كل وجه مما ذكروه بجواب)**.

ش: **أقول**: أجاب ابن قدامة وجمهور الأصوليين عن تلك الوجوه الستة بجوابين:

الجواب الأول: هو جواب إجمالي يحسن الجواب به عن جميع الأوجه الستة التي ذكروها.

الجواب الثاني: هو جواب تفصيلي، بمعنى: أنا نجيب عن كل وجه منفرداً بجواب يختص به دون غيره من الوجوه.

فبدأ أولاً بالجواب الإجمالي، ثم ذكر الجواب التفصيلي عن كل وجه.

* * *

الجـواب الإجمالـي

قوله: **(أما الأول: فلو صح شيء من ذلك لم يحتج إلى فداء، ولم يكن بلاءً مبيناً في حقه)**.

ش: **أقول**: الجواب الإجمالي ــ وهو الجواب الذي يصلح لجميع ما ذكره المعتزلة من الوجوه السابقة ــ من وجهين:

الوجه الأول: أن يقال لهم: لو صح شيء مما ذكرتموه من أن إبراهيم عليه السَّلام ذبح ابنه ونحو ذلك: لم يحتج إلى فدائه؛ لأنه على ذلك يكون قد امتثل، فلو فداه مع ذلك لاجتمع البدل والمبدل.

الوجه الثاني: أن يقال لهم: لو صح شيء مما ذكرتموه من أنه أمر بمقدمات الذبح، لا نفس الذبح: لم يكن ذلك بلاءً مبيناً في حق إبراهيم عليه

السَّلام، والله سبحانه وتعالى قد سماه بلاءً مبيناً حيث قال: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْبَلَٰٓؤُا۟ ٱلْمُبِينُ ﴿١٠٦﴾ وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ﴿١٠٧﴾﴾ [الصافات: ١٠٦ ــ ١٠٧].

* * *

الجـواب التفصيلـي

قوله: (والجواب الثاني).

ش: **أقول**: الجواب التفصيلي ــ وهو الجواب عن كل وجه من الوجوه الستة التي ذكرها المعتزلة لتأويل قصة إبراهيم عليه السَّلام التي استدل بها الجمهور على جواز نسخ الشيء قبل التمكن من فعله.

* * *

الجواب عن الوجه الأول

قوله: (**أما قولهم: «كان مناماً لا أصل له» قلنا: منامات الأنبياء ــ عليهم السلام ــ وحيٌ، وكانوا يعرفون الله ــ تعالى ــ بها، ولو كان مناماً لا أصل له لم يجز له قصد الذبح، والتل للجبين، ويدل على فساده قول ولده ــ عليه السَّلام ــ: «افعل ما تؤمر» ولو لم يؤمر كان ذلك كذباً**).

ش: **أقول**: الوجه الأول ــ من الوجوه التي ذكرها المعتزلة لتأويل قصة إبراهيم عليه السَّلام وهو قولهم فيه ــ «إن ذلك الأمر ورد في المنام، وما ورد في المنام لا أصل ولا مستند له فلا يعتمد عليه في الشرع» يمكن أن يجاب عنه بأن يقال: إن ذلك باطل لأمور ثلاثة:

الأمر الأول: سلَّمنا أنه منام، لكن ما يراه الأنبياء ــ عليهم السَّلام ــ في مناماتهم فيما يتعلق بالأوامر والنواهي وحي يجب العمل به، وأكثر وحي الأنبياء كان بطريق المنام، وقد روي عن النبي ﷺ أن وحيه كان ستة أشهر

بالمنام، أخرج البخاري ومسلم عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «أول ما ابتدىء به رسول الله ﷺ من النبوة الرؤيا الصادقة كان لا يرى رؤيا إلاَّ جاءت كفلق الصبح»، وأخرج البخاري ــ أيضاً ــ ومسلم، وأبو داود عن عبادة ابن الصامت ــ رضي الله عنه ــ أن النبـي ﷺ قال: «رؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة».

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للمؤمن، فرؤيا الأنبياء أولى أن تكون نبوة. إذن يكون ما ورد في منام إبراهيم عليه السَّلام من الأمر بذبح ابنه له أصل ومستند فيجب العمل به.

الأمر الثاني: لا نسلم أنه منام؛ لأنه لو كان مناماً وخيالاً، لا وحياً لما جاز لإبراهيم عليه السَّلام قصد الذبح المحرم، والتل للجبين، ولما سمَّاه الله ــ تعالى ــ بلاءً مبيناً، ولما احتاج إلى الفداء.

الأمر الثالث: مما يدل على بطلان وفساد قولكم ــ وهو إنه كان مناماً ــ : قول ابنه الذبيح عليه السَّلام: ﴿ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُۖ﴾ [الصافات: ١٠٢] ولو لم يؤمر إبراهيم عليه السَّلام حقيقة كان ذلك كذباً.

* * *

الجواب عن الوجه الثاني

قوله: (والثاني فاسد؛ لوجهين: أحدهما: أنه سمَّاه ذبحاً بقوله: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلۡمَنَامِ أَنِّيٓ أَذۡبَحُكَ﴾ [الصافات: ١٠٢] والعزم لا يسمى ذبحاً، والآخر: أن العزم لا يجب ما لم يعتقد وجوب المعزوم عليه، ولو لم يكن المعزوم عليه واجباً كان إبراهيم ــ عليه السَّلام ــ أحق بمعرفته من القدرية).

ش: **أقول**: الوجه الثاني ــ من الوجوه التي ذكرها المعتزلة لتأويل قصة إبراهيم عليه السَّلام ــ وهو قولهم فيه: «إن إبراهيم عليه السَّلام لم يؤمر

بالذبح حقيقة، بل أمر بالعزم على الذبح؛ امتحاناً له واختباراً»: يمكن أن يجاب عنه بأن يقال: إن هذا فاسد؛ لأمور:

الأمر الأول: أن حمل الأمر على العزم على خلاف قوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلْمَنَامِ أَنِّيٓ أَذْبَحُكَ﴾ [الصافات: ١٠٢] فهو صرح ـ هنا ـ بالذبح، ومعروف أن العزم لا يسمَّى ذبحاً، فهذا حمل الشيء إلى غير محمله.

الأمر الثاني: أن العزم على الفعل لا يجب إذا لم يُعتقد وجوب المعزوم عليه، فلو لم يكن المعزوم عليه ـ وهو الذبح ـ واجباً: لكان إبراهيم ـ عليه السَّلام ـ أحق وأولى بمعرفة عدم الوجوب من القدرية ـ وهم المعتزلة ـ .

أي: أنه لو لم يجب على إبراهيم ـ عليه السلام ـ الفعل ـ وهو ذبح ابنه ـ : لم يصح منه العزم على فعله على سبيل الوجوب، ولا اعتقاد لزومه، كما لا يصح منه أن يعلم وجوب ما ليس بواجب.

مما يؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلْمَنَامِ أَنِّيٓ أَذْبَحُكَ﴾ [الصافات: ١٠٢]، فقال تعالى ـ حكاية عن ولده ـ : ﴿ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ [الصافات: ١٠٢] يعني الذبح، وقوله تعالى: ﴿وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ ﴿١٠٣﴾﴾ [الصافات: ١٠٣] استسلاماً لفعل الذبح، لا للعزم.

هذا بيان ما ذكره ابن قدامة ـ رحمه الله ـ .

الأمر الثالث: أن إبراهيم ـ عليه السَّلام ـ لو كان مأموراً بالعزم على الذبح فقط، دون فعل الذبح نفسه: لما سماه بلاءً مبيناً، ولما احتاج إلى الفداء، ولما قال الذبيح: ﴿سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٠٢﴾﴾ [الصافات: ١٠٢]، فإن ذلك مما لا ضرر عليه.

ويؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿ قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّؤْيَآ ﴾ [الصافات: ١٠٥]، معناه: إنك عملت في المقدمات عمل مصدق لرؤيا فعلية.

الأمر الرابع: لو سلمنا لكم أن الله تعالى أمر إبراهيم ـ عليه السَّلام ـ بذبح ابنه على وجه الاختبار والامتحان: لكان ـ أيضاً ـ قد نهاه عن ذبحه على وجه الاختبار، فقد نهى عما أمر به قبل وقت الفعل، وهو المطلوب عندنا.

* * *

الجواب عن الوجه الثالث

قوله: (**والثالث: لا يصح عندهم؛ لأنه إذا علم الله أنه يقلب عنقه حديداً يكون آمراً بما يعلم امتناعه**).

ش: **أقول**: الوجه الثالث ـ من وجوه تأويل قصة إبراهيم عليه السَّلام التي ذكرها المعتزلة ـ وهو قولهم فيه: «سلمنا أنه أمر بالذبح ولكن الشارع منعه من إنفاذه وإيقاعه بأن جعل حديدة مانعة من الذبح والقطع»: يمكن أن يجاب عنه بأن يقال ـ إن هذا الكلام منكم لا يصح؛ لأمرين:

الأمر الأول: أن هذا تكليف ما لا يطاق وذلك خروج عند المعتزلة عن الحكمة؛ حيث إنه سبحانه إذا علم أنه سيقلب عنقه حديداً يكون الشارع قد أمر بما يعلم امتناع وقوعه، وهذا تكليف ما لا يطاق، وتكليف ما لا يطاق لا يجوز عند المعتزلة ـ كما سبق أن قررناه ـ .

ثم إن قلب عنق ولد إبراهيم ـ عليه السَّلام ـ حديداً لو حصل: لنقل إلينا نقلاً متواتراً واشتهر؛ لكونه من المعجزات العظيمة.

هذا بيان وتقرير ما ذكره ابن قدامة ـ رحمه الله ـ .

الأمر الثاني: أنه عند المعتزلة لا يأمر إلاَّ بما فيه مصلحة للمكلف، ولا يجوز عندهم أن يمنع الشارع المكلف ما فيه مصلحة.

إذن قولكم السابق ــ في الوجه الثالث من الوجوه التي ذكرتموها سابقاً ــ يخالف هاتين القاعدتين عندكم. والله أعلم.

* * *

الجواب عن الوجه الرابع

قوله: **(والرابع فاسد؛ لكونه لا يسمَّى ذبحاً)**.

ش: **أقول**: الوجه الرابع ــ من الوجوه التي ذكرها المعتزلة لتأويل قصة إبراهيم ــ عليه السَّلام ــ وهو قولهم فيه: «إن الشارع لم يأمر إبراهيم ــ عليه السَّلام ــ بنفس الذبح، وإنما أمر بمقدمات الذبح» يمكن أن يجاب عنه بأن ذلك فاسد؛ لأمور:

الأمر الأول: أن الله سبحانه وتعالى أمر بنفس الذبح ونص على ذلك فقال: ﴿يَٰبُنَيَّ إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلۡمَنَامِ أَنِّيٓ أَذۡبَحُكَ﴾ [الصافات: ١٠٢] ولم يرد ذكر المقدمات، والمقدمات لا تسمَّى ذبحاً في لسان العرب، حيث إن الذبح لغة هو الشق والفتح، ولا يعبر به عن مقدماته لا حقيقة ولا مجازاً، قال منظور بن مرثد الأسدي ــ شعراً ــ :

كأن بين فكها والفك ... فأرة مسك ذبحت في سك

والمعنى: أن رائحة فم المحبوبة تشبه رائحة الطيب الذي هو مسك المسك.

والشاهد في قوله: «ذبحت» أي فتقت وشقت وقطعت.

هذا معنى الذبح لغة، أما معناه عرفاً فهو: عبارة عن: قطع مكان مخصوص تبطل معه الحياة.

إذن يكون حمل الأمر بالذبح على المقدمات حمل بلا دليل.

فيثبت المطلوب وهو: أن المأمور به هو الذبح الحقيقي لا غير.

هذا بيان ما أورده ابن قدامة ـ رحمه الله ـ هنا وقد اقتصر عليه.

الأمر الثاني: أنه تعالى قال ـ حكاية عن ولد إبراهيم عليهما السَّلام ـ: ﴿سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ ۝١٠٢﴾ [الصافات: ١٠٢]، ومعلوم أن مقدمات الذبح لا تفتقر إلى الصبر؛ لأنه أمر سهل يتلاعب به الصبيان.

الأمر الثالث: أن الله سبحانه وتعالى قال: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْبَلَٰٓؤُا۟ ٱلْمُبِينُ ۝١٠٦﴾ [الصافات: ١٠٦]، ولو لم يأمر الله سبحانه إبراهيم عليه السَّلام إلاَّ بمقدمات من الاضطجاع ونحوه: لما كان فيه بلاء وامتحان واختبار مبين، فلا يجوز أن يفخم هذا التفخيم، والمأمور به مقدمات الذبح.

الأمر الرابع: إن إبراهيم ـ عليه السَّلام ـ أظهر الجزع لذلك الأمر قال تعالى ـ حكاية عنه ـ: ﴿يَٰبُنَيَّ إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلْمَنَامِ أَنِّيٓ أَذْبَحُكَ فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ﴾ [الصافات: ١٠٢]، ولو كان المأمور به مقدمات الذبح: لما أظهر الجزع لذلك.

الأمر الخامس: أن الله تعالى قال: ﴿وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ۝١٠٧﴾ [الصافات: ١٠٧]، ولو كان إبراهيم ـ عليه السَّلام ـ قد فعل المأمور به من مقدمات الذبح ـ كما زعمتم ـ: لما احتاج إلى الفداء؛ وذلك لأن الفداء لا يكون مع الامتثال للأمر، حيث لا يجمع بين البدل والمبدل.

الأمر السادس: أن قولكم: «إن الله تعالى لم يأمر إبراهيم بالذبح نفسه، ولكنه أمره بمقدمات الذبح» هذا تأويل خلاف إجماع السلف ـ كما قال الباجي في «إحكام الفصول» ـ حيث إن السلف فسروا ما ورد في الآية بأن

إبراهيم قد أمر بنفس الذبح ـ كما سبق أن بيناه ـ في وجه الدلالة من تلك الآية فراجعه من هناك.

فبطل بهذه الأمور قولهم: «إن المأمور به مقدمات الذبح» وثبت ما قلناه: وهو: أن المأمور به هو الذبح نفسه، لا مقدماته، والله أعلم..

* * *

الجواب عن الوجه الخامس

قوله: (والخامس فاسد؛ إذ لو صح: لكان من آياته الظاهرة، فلا يترك نقله ولم ينقل، وإنما هو اختراع من القدرية، ومعنى قوله: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّؤْيَآ﴾ [الصافات: ١٠٥] أي: عملت عمل مصدق، والتصديق غير التحقيق).

ش: **أقول**: الوجه الخامس ـ من الوجوه التي ذكرها المعتزلة لتأويل قصة إبراهيم عليه السَّلام ـ وهو قولهم فيه: «إن إبراهيم قد أمر بنفس الذبح، ووقع منه الذبح وحصل؛ امتثالاً لأمر الله ولكن اندمل والتأم الجرح».

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إن هذا الكلام فاسد؛ لأمور:

الأمر الأول: أنه لو كان إبراهيم ـ عليه السَّلام ـ قد ذبح ثم التأم والتحم واندمل الجرح: لذكره الله سبحانه وتعالى في كتابه، أو نقل إلينا نقلاً متواتراً؛ لأنه لا يمكن ترك نقله؛ حيث إنه من المهمات التي لا يمكن إهمالها ومن الآيات الظاهرة والمعجزات الباهرة التي لا يتركها الله تعالى ـ عادة ـ بدون ذكر، كما ذكر غيرها من المعجزات المماثلة، منها: أنه سبحانه لما جعل النار التي رمي بها إبراهيم ـ عليه السَّلام ـ برداً وسلاماً أخبرنا بذلك فقال: ﴿قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴿٦٩﴾﴾ [الأنبياء: ٦٩].

فإذا ثبت أنه لم ينقل إلينا تبين أن قول المعتزلة ــ وهم القدرية كما سماهم ابن قدامة هنا تبعاً للغزالي ــ هو من اختراعهم وزعمهم الذي لا سند له.

أما زعمهم بأن قوله تعالى: ﴿ قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّؤْيَآ ﴾ [الصافات: ١٠٥] يؤيد ويدل على ما ذكروه من أن إبراهيم ــ عليه السَّلام ــ نفذ ما أمر به من الذبح ولكنه التأم: فهذا باطل؛ وذلك لأن معنى قوله تعالى: ﴿ قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّؤْيَآ ﴾ [الصافات: ١٠٥]: التصديق بالقلب؛ لأن حقيقة التصديق يكون في القلب، دون تحقيق الفعل فكأن الله تعالى قال: إنك يا إبراهيم لما صدقت وآمنت واعتقدت وجوبه وعزمت على فعله وعملت في مقدماته عمل مصدق جزيناك كما نجزي المحسنين الصادقين فنسخنا عنك فعل الذبح وتحقيقه بذبح كبش.

فالتصديق يختلف عن التحقيق والعمل وإيقاع ما أمر به.

فإذا ثبت ذلك: بطل قولهم: «إنه ذبح ولكن الجرح اندمل والتحم» ودل ــ أيضاً ــ، على بطلان قولهم: «إنه أمر بمقدمات الذبح لا بالذبح نفسه».

فثبت ما قلناه وهو: أن المأمور به هو الذبح نفسه لا مقدماته، وإنه نسخ قبل فعله، والله أعلم.

هذا بيان ما أورده ابن قدامة ــ رحمه الله ــ هنا واقتصر عليه.

الأمر الثاني: أن قولهم: «إنه امتثل الأمر وذبح ولكن الجرح التحم واندمل» يخالف ما تقتضيه الآية الكريمة؛ لأن ظاهرها أنه: ﴿ فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ ﴿١٠٣﴾ ﴾ [الصافات: ١٠٣] نودي يا إبراهيم وفدي، ولو كان قد ذبح: لقال: «فلما أنفذ الأمر» أو «فلما ذبح» إلى غير ذلك من العبارات التي تدل

على أنه امتثل للأمر، ولكنه لم يأت بذلك، بل أتي بتلك الآية مما يدل على أنه نسخ قبل الفعل.

الأمر الثالث: أن قولهم السابق يخالف ظاهر قوله تعالى: ﴿وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ﴿١٠٧﴾﴾ [الصافات: ١٠٧]، فلو كان إبراهيم عليه السَّلام قد أنفذ الذبح واندمل والتأم بجرح ـ كما زعمتم ـ لما احتاج إلى الفداء؛ لأنه لا معنى للفداء مع تنفيذ الذبح، أي: أن الفداء لا يكون مع الامتثال للأمر.

* * *

الجواب عن الوجه السادس

قوله: (وقولهم: «إنه أخبر أنه سيؤمر به في المستقبل» فاسد؛ إذ لو أراد ذلك: لوجد الأمر به في المستقبل؛ كيلا يكون خلفاً في الكلام، وإنما عبر بالمستقبل عن الماضي كما قال: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ سَبۡعَ بَقَرَٰتٖ سِمَانٖ﴾ [يوسف: ٤٣] و ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗاۖ﴾ [يوسف: ٣٦] أي: قد رأيت، وقال الشاعر:

وإذا تكـــون كـــريهـــة أُدعـــى لهـــا　　　وإذ يُحاس الحيس يُدعى جُندُب)

ش: **أقول:** الوجه السادس ـ من وجوه تأويل قصة إبراهيم عليه السَّلام التي ذكرها المعتزلة ـ وهو قولهم فيه: «إن الآية ﴿ما تؤمر﴾، وردت بلفظ المستقبل مما يدل على أن إبراهيم ما أمر بالذبح، وإنما أخبر أنه سيؤمر في المستقبل»: يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إن هذا فاسد؛ لأنه لو كان الشارع قد أراد أنه سيأمر إبراهيم ـ عليه السَّلام ـ في المستقبل: لوجد ذلك الأمر قطعاً؛ لئلا يكون خلفاً وكذباً في الكلام، والله منزه عن ذلك؛ حيث إنه صادق لا خلف في خبره سبحانه وتعالى. ولكن ذلك الأمر لم يوجد مما يجعلنا نقول: إن المراد بقوله: ﴿ما تؤمر﴾، هو فعل الماضي.

وإنما عبر الله سبحانه وتعالى بالمستقبل عن الماضي ــ هنا ــ فقال: ﴿ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ﴾ [الصافات: ١٠٢] ومعناه: افعل ما أمرت به في السابق.

والتعبير باللفظ الدال على الاستقبال والمراد به الماضي قد وقع كثيراً في القرآن الكريم، وفي لغة العرب.

فمن أمثلة وقوع ذلك في القرآن: قوله تعالى: ﴿ إِنِّيٓ أَرَىٰ سَبْعَ بَقَرَٰتٍ سِمَانٍ ﴾ [يوسف: ٤٣]، والمعنى: أني قد رأيت في المنام في الليلة الماضية.

وقوله تعالى: ﴿ إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعْصِرُ خَمْرًا ﴾ [يوسف: ٣٦]، والمعنى: إني رأيت في المنام الليلة الماضية.

ومن أمثلة وقوع ذلك من كلام العرب: قول الشاعر الجاهلي ضمرة بن جابر:

وإذا تكــون كــريهــة أُدعــىٰ لهــا وإذا يُحاس الحيس يُدعى جُندب

فهنا الشاعر يحكي أموراً قد حدثت في السابق فقد كان أبواه يقدمان أخاه جندباً عليه في الأمور السهلة والحسنة والمحببة، أما في الأمور الكريهة والقتال ومواجهة المشاكل فإن المدعو لها هو شاعرنا ضمرة.

فهنا عبر بالمستقبل وهو لفظ «أدعى» ولفظ «يدعى» والمراد: إني دعيت أنا ودعي أخي.

هذه أجوبة الوجوه الستة التي أوردها المعتزلة لتأويل قصة إبراهيم عليه السَّلام؛ ليتوصلوا إلى إبطال استدلال الجمهور بها.

إذا علمت تلك الأجوبة عن تلك الأوجه: ثبت أن قصة إبراهيم ــ عليه السَّلام ــ من أقوى الأدلة على جواز نسخ الشيء قبل التمكن من فعله ــ كما قررنا وجه الدلالة منها ــ هناك فراجعه.

أدلة أخرى لأصحاب المذهب الأول

ابن قدامة ــ رحمه الله ــ قد اقتصر ــ للاستدلال على جواز نسخ الشيء قبل التمكن من فعله ــ من الأدلة الشرعية على هذا الدليل وهو قصة إبراهيم عليه السَّلام.

وهناك أدلة أخرى تدل على جواز نسخ الشيء قبل التمكن من فعله، منها:

الدليل الثاني: ما أخرجه البخاري عن أبي هريرة ــ رضي الله عنه ــ أن النبي ﷺ بعثه في بعث وقال: «إن وجدتم فلاناً وفلاناً فأحرقوهما بالنار» ثم قال حين أردنا الخروج: «إن النار لا يعذب بها إلاَّ الله فإن وجدتموهما فاقتلوهما».

الدليل الثالث: عموم قوله تعالى: ﴿۞مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا﴾ [البقرة: ١٠٦].

وجه الدلالة: أن الله تعالى أخبر أنه إذا شاء نسخ من كتابه ما أحب، وظاهر هذا: جواز النسخ في عموم الأحوال سواء بعد التمكن من الفعل أو قبل التمكن.

الدليل الرابع: عموم قوله تعالى: ﴿يَمۡحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثۡبِتُۖ﴾ [الرعد: ٣٩].

وجه الاستدلال: بين الله عز وجل أنه يمحو كل ما يشاء محوه على كل حال سواء بعد التمكن من فعله أو قبله.

الدليل الخامس: ما أخرجه البخاري ومسلم أن النبي ﷺ أمر بكسر قدور من لحم حمر إنسيه فقال رجل: أو نغسلها؟ فقال: «اغسلوها».

* * *

الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني

بعدما عرفت أدلة الجمهور على جواز نسخ الشيء قبل التمكن من امتثاله عقلاً وشرعاً وذكر ابن قدامة ــ رحمه الله ــ بعضها: شرع في ذكر الأجوبة عن أدلة أصحاب المذهب الثاني القائلين: لا يجوز نسخ الشيء قبل التمكن من امتثاله.

* * *

الجواب عن الدليل الأول

قوله: **(وقولهم: «إنه يفضي إلى أن يكون الشيء مأموراً منهياً» فلا يمتنع أن يكون مأموراً من وجه منهياً عنه من وجه آخر كما يؤمر بالصلاة مع الطهارة وينهى عنها مع الحدث، كذا هاهنا يجوز أن يجعل بقاء حكمه شرطاً في الأمر فيقال: «افعل ما أمرناك به إن لم يزل حكم أمرنا عنك بالنهي»)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من أدلة المانعين من جواز نسخ الشيء قبل التمكن من امتثاله ــ وهو قولهم فيه: «إن النسخ قبل التمكن من الامتثال يؤدي ويفضي إلى أن يكون الشيء الواحد مأموراً منهياً حسناً قبيحاً مصلحة مفسدة وهذا تناقض».

يمكن أن يجاب عنه بجوابين:

الجـواب الأول

ــ على فرض تسليم قولكم ــ لا يمتنع أن يكون هذا الواحد مأموراً به من وجه منهياً عنه من وجه آخر، فالمكلف يؤمر بالصلاة عند وجود الطهارة وينهى عنها مع الحدث، كذلك هاهنا ولا فرق.

أي: أن الشخص يؤمر بالصلاة عند توفر الطهارة وينهى عنها مع الحدث، فيقاس عليه هذا فيجوز أن يجعل بقاء حكمه واستمراره شرطاً في الأمر فيقول الشارع: «افعل ما أمرناك به إن لم يأتِ نهي يزيل أمرنا عنك».

أو نقول بعبارة أُخرى: يمكن أن يقال لهم ـ في الجواب ـ: أنه لا يمتنع أن يكون الأمر بالفعل يدل على حسنه بشرط أن لا ينهى عنه، والنهي عنه يدل على قبحه بشرط أن لا يؤمر به.

* * *

الاعتراض على الجواب السابق

قوله: (فإن قيل: فإذا علم الله ـ سبحانه ـ أنه سينهى عنه فما معنى أمره بالشرط الذي يعلم انتفاءه قطعاً؟).

ش: أقول: لما أجيب عن دليلهم الأول بما سبق، قالوا ـ معترضين عليه ـ: **إن الله إذا علم أنه سينهى عنه فما معنى أمره بالشرط الذي يعلم انتفاءه فيما بعد؟**

أي: أن الله تعالى إذا أمر المكلف بشيء وعلم أنه سينهى عنه فكيف يأمر بشيء يعلم تمام العلم أنه سينهى عنه قطعاً بعد مدة قبل امتثاله؛ لأنه سبحانه يعلم عواقب الأمور؟

أي: ما الفائدة من أمره به وهو عالم بأنه سينسخه؟

* * *

الجواب عن ذلك الاعتراض

قوله: (قلنا: يصح إذا كان عاقبة الأمر ملتبسة على المأمور؛ لامتحانه بالعزم، واشتغاله بالاستعداد المانع له من أنواع اللهو والفساد، وربما يكون

فيه لطيفة واستصلاح لخلقه، ولهذا جوزوا الوعد والوعيد بالشرط من العالم بعاقبة الأمور فقالوا: يجوز أن يعد الله ـ سبحانه ـ على الطاعة ثواباً بشرط عدم ما يحبطها، وعلى المعصية عقاباً بشرط عدم ما يكفرها من التوبة، والله سبحانه عالم بعاقبة أمره).

ش: أقول: لما قال أصحاب المذهب الثاني: «ما دام أن الله تعالى يعلم أنه سينهى عما أمر به قبل فعله من قبل المكلف ـ لأنه عالم بعواقب الأمور ـ فما الفائدة من أمره به أصلاً؟»:

يمكن أن يقال ـ في الجواب عن ذلك ـ: إن هذا لا فائدة له ولا يصح إن كانت عاقبة أمره معلومة للمأمور.

أما إذا كانت عاقبة الأمر ـ وهي النسخ ـ مجهولة للمأمور معلومة عند الآمر: فيصح ويكون فيه فائدة وهي: الامتحان والابتلاء بالعزم واشتغال المكلف بالاستعداد لتنفيذ المأمور به؛ حيث يمنعه ذلك الاستعداد عن اللهو والفساد فيكون بذلك مطيعاً فيحصل على الثواب، وبترك العزم والاستعداد له يتعرض للعقاب.

وربما تكون الفائدة من ذلك الأمر: اللطف والاستصلاح لشأنه.

والغريب أن المعتزلة أنكروا علينا ذلك مع أنهم جوزوا الوعد والوعيد من العالم بعواقب الأمور بالشرط فقالوا: وعد الله ـ تعالى ـ على الطاعة ثواباً بشرط عدم ما يحبط تلك الطاعة من فسق وردة، ووعيد الله ـ تعالى ـ على المعصية عقاباً بشرط عدم خلو تلك المعصية عما يكفرها من توبة، والله سبحانه عالم بعاقبة أمر من يموت على الردة أو التوبة، ثم شرط ذلك في وعده ووعيده.

إذا ثبت ذلك عندهم فلا يستحيل أن يشرط الشارع في أمره ونهيه،

وتكون شرطيته بالإضافة إلى العبد الجاهل بعاقبة الأمر، فكأنه قال: «أثيبك على طاعتك ما لم تحبطها بالردة» وهو سبحانه وتعالى عالم بأنه سيحبط أو لا يحبط، فإذا جاز ذلك: جاز أن يقول: «أمرتك بشرط البقاء والقدرة وبشرط أن لا أنسخ عنك ذلك الأمر».

فإذا علمت ذلك: ثبت ما قلناه: وهو جواز كون الشيء الواحد مأموراً به منهياً عنه في حالين: بحيث يكون مأموراً به إذا توفرت فيه شروط الصلاحية منهياً عنه إذا اختل شرط من شروطه، والله أعلم.

* * *

الجـواب الثـاني

قوله: (جواب ثان: أنه يجوز أن يكون الشيء مأموراً منهياً في حال؛ إذ ليس المأمور حسناً في عينه أو لوصف هو عليه قبل الأمر به، ولا المأمور مراداً؛ ليتناقض ذلك).

ش: **أقول**: الجواب الثاني ــ عن الدليل الأول من أدلة أصحاب المذهب الثاني القائلين بعدم جواز نسخ الشيء قبل التمكن من فعله ــ: أنا نقول: بأنه يجوز نسخ الشيء قبل التمكن من امتثاله ولا يؤدي إلى كون الشيء الواحد مأموراً به منهياً عنه، وإن اتحد الوجه فإنه يجوز أن يقول الشارع: «ما أمرناك أن تفعله فقد نهيناك عن فعله على ذلك الوجه ولا يستحيل ذلك؛ لأنه ليس المأمور به حسناً في ذاته وعينه، أو حسناً لوصف هو عليه قبل الأمر به حتى يتناقض ذلك، ولا المأمور مراداً حتى يتناقض أن يكون مراداً مكروهاً، بل جميع ذلك من أصول المعتزلة وهي باطلة.

تنبيه: ورد لفظ «في حال» في جميع نسخ الروضة كذا: «في حالين» ولكنه خطأ واضح؛ حيث لو أبقيناها: لكان الجواب الثاني هو نفس الجواب

الأول، ولعل ذلك سبق قلم من ابن قدامة ــ رحمه الله ــ ، وأثبتُ الصحيح.

تنبيه آخر: ورد لفظ «أو لوصف هو عليه» في جميع نسخ الروضة كذا: «لوصف هو عليه»، حيث سقط لفظ «أو» وهذا يلبس المعنى فأثبتُ ما يزيل ذلك الإلباس وهو «أو».

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

قوله: (وقولهم: «إن الكلام قديم فيكون أمراً بالشيء ونهياً عنه في حال واحد» قلنا: يتصور الامتحان به إذا سمعه المكلف في وقتين، ولذلك اشترطنا التراخي في النسخ، ولو سمعهما في وقت واحد: لم يجز، فأما جبريل فيجوز أن يسمعهما في وقت واحد، ويؤمر بتبليغ الأمة في وقتين؛ لكونه غير داخل تحت التكليف فيأمرهم بمسالمة الكفار مطلقاً، وباستقبال بيت المقدس ثم ينهاهم عنه بعد ذلك، والله سبحانه أعلم).

ش: **أقول:** الدليل الثاني ــ من أدلة المانعين من جواز نسخ الشيء قبل التمكن من فعله ــ وهو قولهم فيه: «إن الأمر والنهي نوعان من أنواع كلام الله وكلام الله قديم ــ عندكم ــ فكيف يأمر بالشيء وينهى عنه في وقت واحد؟ حيث إن هذا محال» يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: «إن ذلك يكون محالاً إذا كان الغرض من الأمر هو: حصول الفعل.

أما إذا كان المقصود والغرض من الأمر هو: ابتلاء وامتحان المأمور: فيجوز ويتصور ذلك ــ وهو الأمر بالشيء الواحد والنهي عنه في حالة واحدة ــ إذا سمعه المكلف والمأمور في حالين؛ لذلك اشترط العلماء في النسخ «التراخي» فقالوا في تعريفهم له: «رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم بخطاب متراخٍ عنه».

مما يؤيد ذلك: أن السيد لو قال لعبده ــ مثلاً ــ «اذهب غداً إلى موضع كذا راجلاً حافياً» وهو لا يريد الفعل، بل يريد امتحانه ورياضته مع علمه بأنه سيرفع عنه غداً ذلك قبل فعله: لجاز ولا مانع منه.

هذا بالنسبة للمكلفين.

أما غير المكلفين كجبريل ــ عليه السلام ــ فإنه يجوز أن يسمع الأمر والنهي في وقت واحد ولا مانع من ذلك؛ لأنه غير داخل تحت التكليف بهذا الأمر والنهي، ثم يبلغ جبريل ــ عليه السلام ــ الرسول ذلك الأمر والنهي في وقتين مختلفين إن كان ذلك الرسول داخلاً تحت التكليف في ذلك الأمر أو النهي.

وإن لم يكن الرسول مكلفاً بذلك فيجوز أن يبلِّغه جبريل الأمر والنهي في وقت واحد لكن يؤمر بتبليغ الأمة الناسخ والمنسوخ في وقتين فيأمرهم مطلقاً بمسالمة الكفار وترك الاعتداء عليهم وعدم قتالهم، ويأمرهم مطلقاً باستقبال بين المقدس في كل صلاة، ثم ينهاهم عنها بعد ذلك فيقطع عنهم حكم الأمر المطلق كما يقطع الإنسان حكم عقد الإجارة بالفسخ.

وبعض العلماء قال: الأمر لا يكون أمراً قبل بلوغ المأمور فلا يكون أمراً ونهياً في حالة واحدة، بل في حالتين، فهذا يقطع التناقض الذي زعمه المعتزلة في كلامهم السابق ويدفعه.

* * *

منشأ الخلاف في مسألة «نسخ الشيء قبل التمكن من فعله»

لعله اتضح لك ــ مما سبق ــ أن منشأ الخلاف وسببه يعود إلى «ماهية حكمة التكليف».

فمن قال: إن حكمة التكليف هي: امتثال وإيقاع ما كلف به من المكلف، وكذلك ابتلاء المكلف وامتحانه وهم الجمهور: قال إن نسخ الشيء قبل التمكن من فعله وإيقاعه جائز.

فعلى هذا: فالمنسوخ بعد التمكن من الفعل حكمته الامتثال وقد امتثل بالفعل قبل النسخ.

والمنسوخ قبل التمكن من الفعل حكمته الامتحان والابتلاء وقد حصل قبل النسخ ـ كما سبق أن قلناه ـ .

ومن قال: إن حكمة التكليف هي الامتثال والإيقاع فقط ـ وهو قول المعتزلة ـ : قال لا يجوز نسخ الشيء قبل التمكن من فعله؛ حيث لم تحصل الحكمة من التكليف وهي الامتثال.

* * *

الزيادة على النص هل هي نسخ أو لا؟

قوله: (**فصل: والزيادة على النص ليست بنسخ**).

ش: **أقول**: يقصد بالزيادة: الزيادة التي تكون في المعاني مدلولات الألفاظ ويقصد بالنص: الكتاب والسنة.

والأصوليون يعنون بـ «الزيادة على النص»: أن يوجد نص شرعي يفيد حكماً، ثم يأتي نص آخر أو ما في حكمه في إفادة الحكم الشرعي فيزيد على ما أفاده النص الأول، ويضيف إليه زيادة لم يتضمنها.

ويسمى ما تضمنه الأول: المزيد عليه.

ويسمى ما تضمنه الثاني: المزيد.

وظاهر كلام ابن قدامة ــ هنا ــ يفيد: أن الزيادة على النص ليست بنسخ في جميع مراتبها، ثم بدأ يفصِّل في تلك المراتب وما جرى فيها من اتفاق واختلاف بذكر الأدلة والأجوبة عن أدلة من خالفه.

* * *

عدد مراتب الزيادة

قوله: **(وهي على ثلاث مراتب)**.

ش: **أقول**: ابن قدامة ذكر هنا أن الزيادة تنقسم إلى ثلاث مراتب، وهي في الحقيقة أربع مرات، فهو لم يذكر المرتبة التي هي: زيادة مستقلة من جنس المزيد عليه كزيادة صلاة على الصلوات الخمس، ونحو ذلك، وسأذكرها إن شاء الله ــ بعد المرتبة الأولى ــ وأبين الخلاف فيها.

ولعل السبب في عدم ذكره لها؛ أنها تدخل في الأولى.

وإليك بيان تلك المراتب:

* * *

المرتبة الأولى

قوله: **(أحدها: أن لا تتعلَّق الزيادة بالمزيد عليه كما إذا أوجب الصلاة ثم أوجب الصوم)**.

ش: **أقول**: المرتبة الأولى: زيادة مستقلة، بمعنى: أن المزيد مستقل بنفسه ولا يتعلق بالمزيد عليه، وهي ليست من جنس المزيد عليه أيضاً.

مثال ذلك: أن يوجب الله عز وجل الصلاة، ثم بعد ذلك يوجب الصوم، فهما جنسان مختلفان ــ كما هو ظاهر ــ والمزيد الذي هو الصوم مستقل تماماً عن المزيد عليه التي هي الصلاة.

مثال آخر: زيادة صوم الخميس وجوباً ــ مثلاً ــ من كل أسبوع على ما شرعه الله تعالى من العبادات من زكاة ونحوها.

* * *

حكم هذه المرتبة وهي الزيادة المستقلة، ودليل ذلك

قوله: (فلا نعلم فيه خلافاً؛ لأن النسخ رفع الحكم وتبديله ولم يتغير حكم المزيد عليه، بل بقي وجوبه وإجزاؤه).

ش: أقول: هذه المرتبة وهي: الزيادة المستقلة ــ التي سبق بيانها ــ ليست نسخاً باتفاق العلماء؛ وذلك لأن حقيقة النسخ ــ الذي سبق ذكره ــ لم تتحقق هنا؛ حيث قلنا: إن النسخ رفع الحكم أو تبديله، وهنا لم يرتفع الحكم ــ وهو وجوب الصلاة مثلاً ــ ولم يتبدل ويتغير بالمزيد ــ وهو الصوم ــ ، بل بقي وجوب الصلاة كما كان وأنه يُجزىء دون هذه الزيادة.

أي: أن الحكم المزيد عليه لم يتبدل ولم يتغير، بل هو باقٍ بعد الزيادة كما كان ثابتاً قبلها.

فهي ــ إذن ــ ليست بنسخ لما تقدمها من العبادات بالإجماع؛ لعدم التنافي.

● هذا إذا كانت الزيادة المستقلة ليست من جنس المزيد عليه كما مثلنا.

لكن إذا كانت الزيادة المستقلة من جنس المزيد عليه كزيادة صلاة على الصلوات الخمس فإن الحكم لم يتفق عليه، بل اختلف فيه:

فذهب جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين إلى أن تلك الزيادة ليست بنسخ ــ أيضاً ــ مثل الزيادة المستقلة التي ليست من جنس المزيد عليه ولا فرق؛ لأنها لم ترفع حكماً شرعياً ولم تغير شيئاً، بل هو باقٍ بعد الزيادة كما

كان ثابتاً قبلها، فكما أن وجوب الصلاة لم يتغير بزيادة الصوم أو الحج، بل ظلت واجبة بعد إيجاب الصوم أو الزكاة، فكذلك الحال بالنسبة لزيادة صلاة على صلاة أخرى ولا فرق.

وذهب بعض الحنفيـة العراقيين إلى أن تلك الزيادة تكون نسخاً لحكم المزيد عليـه؛ حيث نقل عنهم: أنهم اعتبروا زيادة صلاة على الصلوات الخمس نسخاً؛ لكون صلاة الوسطى وسطى في قوله تعالى: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾ [البقرة: ٢٣٨]، وذلك لأن زيادة صلاة على الصلوات الخمس يغير الصلاة الوسطى، فيرتفع وجوبها المستفاد من قوله: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾ [البقرة: ٢٣٨]، بناءً على ذلك يتحقق معنى النسخ بتلك الزيادة؛ لأنها رفعت حكماً شرعياً.

بيـان ذلـك:

يمكن أن أوضح ذلك أكثر فأقول: إن وسطية الصلاة متوقفة على العدد المفرد وهو الخمس ــ هنا ــ كي يكون عدد ما قبلها كعدد ما بعدها فإذا زيدت سادسة فإنها ترفع كون الوسطى وسطى وتغيره، فتتبدل الوسطيه بالنسبة لها إلى غيرها فتزيل وجوب المحافظة على الصلاة الوسطى المستفاد من الأمر بها في الآية السابقة.

وهذا المذهب غير صحيح؛ فإن الزيادة المستقلة التي هي من جنس المزيد عليه ليست بنسخ كما قال الجمهور.

أما ما ذكره أصحاب هذا المذهب ــ «أعني بعض الحنفية العراقيين» ــ من الاستدلال: فيمكن أن يجاب عنه بما يلي:

أولاً: لا نسلِّم إرادة التوسط في العدد أو الجزء الذي هو بين الطرفين

من الوسطى؛ إذ أن احتمال إرادة الخير من الوسطى قائم وتفسيرها به سائغ، والتعبير بالخير عن الوسط معروف في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾ [البقرة: ١٤٣]، وقال سبحانه: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ ﴾ [آل عمران: ١١٠]، والخيرية لا تتوقف على عدد معين فرد أو زوج، بل يجوز مع كل منهما.

ثم إن احتمال كون الوسطى علماً على صلاة بعينها كالصبح أو العصر قائم.

وبناءً على هذين الاحتمالين: لا يلزم من زيادة سادسة أن يرتفع الأمر بالمحافظة على تلك الصلاة الفاضلة، أو المسماة بالوسطى.

ثانياً: لو سلَّمنا إرادة التوسط، أي: لو سُلِّم أن الوسطى هي المتوسطة في العدد فإن زيادة صلاة سادسة على الخمس لا تزيل المحافظة على الوسطى؛ وذلك لأن وجوب المحافظة قد تعلق بمسمى الوسطى عند نزول الآية، وربما كان يصدق عليه هذا اللفظ عنده، وهذا المسمى لما صدق لا تؤثر عليه هذه الزيادة بالتغير في نفسه.

ثالثاً: النقض بزيادة العبادة المستقلة، بيان ذلك:

أنه إذا زيدت عبادة مستقلة على عبادات سبقت شرعيتها فإنها لا تعتبر نسخاً بالإجماع، ولو كانت زيادة صلاة سادسة نسخاً للزم أن تكون زيادة العبادة المستقلة نسخاً ــ أيضاً ــ ؛ لأنها تجعل العبادة الأخيرة غير أخيرة فتغير صفتها وتتساوى مع السادسة في هذا التغيير، فلما لم تجعل هذه نسخاً يلزم أن لا تجعل تلك نسخاً ــ أيضاً ــ .

* * *

المرتبـة الثانيـة

قوله: (الرتبة الثانية: أن تتعلَّق الزيادة بالمزيد عليه تعلقاً ما على وجهٍ لا يكون شرطاً فيه كزيادة التغريب على الجلد في الحد، وعشرين سوطاً على الثمانين في حد القذف).

ش: أقول: المرتبة الثانية من مراتب الزيادات: زيادة غير مستقلَّة فتتعلَّق الزيادة بالمزيد عليه بأن تكون جزءاً من المزيد عليه.

من أمثلة ذلك:

زيادة تغريب عام على جلد مائة في حد الزاني البكر حيث أصبح جزءاً من الحد، فأصبح حد الزاني البكر ـ بعد الزيادة ـ مكوناً من جزأين:

الجزء الأول: جلد مائة، وهو الوارد في نص القرآن الكريم.

الجزء الثاني: تغريب عام، وهو الوارد في نص السنة الكريمة.

مثال آخر: زيادة عشرين جلدة بالسوط على ثمانين جلدة وذلك في حد القذف.

فإنه معلوم أن حد القذف ثمانون جلدة، فإذا زيد ـ على سبيل الافتراض ـ عشرون جلدة فإنه يصبح جزءاً من الحد.

فأصبح ـ مثلاً ـ حد القذف، بعد الزيادة مكوناً من جزأين:

الجزء الأول: ثمانون جلدة، وهو الثابت بالكتاب.

الجزء الثاني: عشرون جلدة، وهي زيادة مفترضة.

* * *

هل الزيادة في هذه الرتبة نسخ أو لا؟

هذه الرتبة وهي الزيادة غير المستقلة، وهي التي تتعلَّق بالمزيد عليه بأن تكون جزءاً من المزيد عليه لم يتفق العلماء عليها، بل اختلفوا فيها هل هي نسخ أو لا؟

على مذاهب كثيرة ذكر ابن قدامة ــ رحمه الله ــ هنا مذهبين فقط، وهما:

* * *

المذهب الأول ودليله

قوله: **(فذهب أبو حنيفة إلى أنه نسخ؛ لأن الجلد كان هو الحد كاملاً يجوز الاقتصار عليه ويتعلق به التفسيق ورد الشهادة، وقد ارتفعت هذه الأحكام بالزيادة).**

ش: **أقول**: المذهب الأول ــ في الزيادة غير المستقلة السابق ذكرها ــ أن هذه الزيادة تكون نسخاً وهو قول الحنفية.

قال أبو عبد الله الصيمري في «مسائل الخلاف»: «مذهب أصحابنا: أن الزيادة في النص بعد استقرار حكمه توجب النسخ»، وقد صرَّح بذلك أيضاً أبو بكر الرازي في «الفصول» والسرخسي في «أصوله» والبخاري في «الكشف»، والأنصاري في «فواتح الرحموت».

استدل أصحاب هذا المذهب على ذلك بقولهم: إن المزيد عليه قبل الزيادة كان كاملاً، وإذا كان كاملاً يمكن الاقتصار عليه في الامتثال، وبعد الزيادة ارتفع كونه كاملاً جائز الاقتصار عليه يتعلق به التفسيق ورد الشهادة. بيان ذلك:

أن جلد مائة في حد الزاني البكر كان هو الحد الكامل ويجوز الاقتصار عليه، حيث إنه ورد في قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، فلما جاءت الزيادة في السنة؛ حيث أخرج مسلم وأبو داود والترمذي وابن ماجه والدارمي وأحمد عن عبادة بن الصامت ــ رضي الله عنه ــ أن النبي ﷺ قال: «خذوا عني خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلاً، البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم»: رفعت هذه الزيادة ذلك الحكم وهو صفة الكمال والاقتصار على جلد مائة، وأصبح الحد ــ بعد الزيادة ــ لا يقتصر على الجلد، بل لا بد من الجلد والتغريب، فتكون ــ بذلك ــ صفة الكمال قد رفعت، والاقتصار على الجلد قد رفع، والرفع هو النسخ.

كذلك جلد ثمانين جلدة في حد القذف هو الحد الكامل وبه فقط نحكم على القاذف بالفسق ورد الشهادة، لكن لو زاد الشارع ــ مثلاً ــ على ذلك العدد من الجلدات ــ عشرين جلدة: لرفع ذلك، ولما أمكن أن نفسِّقه أو نرد شهادته إلاَّ بعد مائة جلدة.

ولما رفعت تلك الزيادة الاقتصار على الثمانين في الحد، وللتفسيق ولرد الشهادة: صار ذلك نسخاً؛ لأن المرفوع أحكام شرعية والرفع نسخ، والله أعلم.

* * *

المذهب الثاني ودليله

قوله: (ولنا: أن النسخ هو رفع حكم الخطاب، وحكم الخطاب بالحد وجوبه وإجزاؤه عن نفسه، وهو باقٍ، وإنما انضم إليه الأمر بشيء آخر وجب الإتيان به فأشبه الأمر بالصيام بعد الصلاة).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن الزيادة غير المستقلة ـ على الصفة التي ذكرناها سابقاً ـ ليست بنسخ، وهو ما ذهب إليه ابن قدامة هنا، وهو مذهب جمهور العلماء من الفقهاء والأصوليين.

استدل أصحاب هذا المذهب بقولهم: إن حقيقة النسخ هو رفع حكم الخطاب وإزالته، وحكم الخطاب بالنسبة للمزيد عليه ـ وهو جلد الزاني البكر مائة مثلاً ـ هو وجوبه وكونه مجزئاً.

وهذا الحكم باقٍ، لم يختلف، ولم يتغير، ولم يبدل، ولم يرفع، فهو على حاله، كل ما هنالك أنه انضم إلى ذلك الحكم أمرٌ بشيء وحكم آخر وهو «التغريب» أو «عشرين جلدة» كما سبق أن قلناه ـ وهنا يجب الإتيان بذلك المزيد ـ وهو التغريب، أو عشرين جلدة؛ لأن الشارع قد أمر به.

وهذا يشبه تماماً الزيادة المستقلة؛ حيث قلنا ـ سابقاً ـ إن الشارع إذا أمر بالصلاة، ثم بعد ذلك أمر بالصيام فإن العلماء قد أجمعوا على أن هذه الزيادة ليست بنسخ، فكذلك هنا ولا فرق؛ حيث إن الشارع قد أمر أولاً بالجلد مائة جلدة، ثم بعد ذلك زاد على ذلك بأمر آخر وحكم آخر وهو الأمر بالتغريب.

أو يقال ـ بعبارة أخرى ـ :

إن حقيقة النسخ وهي: رفع الحكم وتبديله منتفية في هذه الزيادة، بل إن هذه الزيادة تقرير للحكم المزيد عليه، وتثبيت له؛ لأن ضم شيء إلى شيء آخر يثبت المضموم إليه ويقرره؛ نظراً إلى أن الانضمام صفة لا بدَّ لها من محل تقوم به، ولهذا نرى حكم المزيد عليه ثابتاً لم يتغير ولم يتبدل ولم يرتفع بعد إلحاق الزيادة به كما كان ثابتاً قبل هذا الإلحاق، شأن مثل هذه الزيادة غير المستقلة في عدم تغيير المزيد عليه شأن الزيادة المستقلة التي اتفق العلماء على أنها لا تعتبر نسخاً.

فمثلاً: بعد زيادة «تغريب عام» وإلحاقه بـ «الجلد مائة» لم تخرج تلك الزيادة ــ وهي تغريب عام ــ الجلد عن كونه واجباً، بل ظل واجباً بعد إلحاق الزيادة ــ وهي التغريب ــ به كما كان واجباً قبله كما أن إيجاب الصوم بعد إيجابه للصلاة لم يخرج الصلاة عن كونها فرضاً، بل ظلت فرضاً بعد الصيام كما كانت قبله.

مما يؤيد ذلك: أن الإنسان لو كان معه دراهم في كيس فأضاف إليها درهماً لا يقال: إنه رفع وأزال ما في الكيس، بل يقال: أضاف إليه زيادة، هذا المثال الواقعي ذكره أبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع» نقلاً عن علي بن حمزة المتكلم.

كذلك: لو كتب كتاباً وكتب في حاشيته زيادة معلومات أو تعليقات لا يقال: نسخ ما في الكتاب ورفعه، بل يقال: إنه أضاف إليه زيادة.

وكذلك هنا لم يوجد رفع ولا إزالة فاستعمال لفظ النسخ فيه محال.

* * *

الجواب عما قاله أصحاب المذهب الأول من الاستدلال على مذهبهم

لقد أجاب ابن قدامة ــ رحمه الله ــ هنا وغيره من الأصوليين عن استدلال الحنفية ومن معهم من أصحاب المذهب الأول بأجوبة هي كما يلي:

* * *

الجواب الأول

قوله: (فأما صفة الكمال فليس هو حكماً مقصوداً شرعياً، بل المقصود

الوجوب والإجزاء، وهما باقيان، ولهذا لو أوجب الشرع الصلاة ـ فقط ـ كانت كل ما أوجبه الله وكماله، فإذا أوجب الصوم خرجت الصلاة عن كونها كل الواجب وليس بنسخ اتفاقاً).

ش: **أقول**: ما ذكره أصحاب المذهب الأول من «أن تلك الزيادة قد أزالت صفة الكمال للجلد مائة ـ مثلاً ـ في حد الزاني البكر وهذا هو الرفع، والرفع نسخ» يمكن أن يجاب عنه بأن يقال: إن تلك الصفة إذا ارتفعت بالزيادة فلا يتحقق النسخ؛ لأن صفة الكمال ليس هو مقصوداً حكماً شرعياً، أي: لا يندرج ضمن أقسام الأحكام الشرعية، بل المقصود هو وجوب الحد ـ الذي هو مائة جلدة ـ وإجزاؤه، والوجوب والإجزاء لم يرتفعا، بل هما باقيان على حالهما، فهما المطلوبان وهما كل الواجب، فلما زيد «التغريب» لم يتغيرا، بل هناك واجب قد أضيف إليهما.

مما يؤيد ذلك: أن الشارع لما أوجب الصلاة فقط، كانت تلك الصلاة هي كل الواجب على المكلف وهو كامل، فإذا أوجب الصوم ـ بعد ذلك ـ خرجت الصلاة عن كونها كل الواجب، بل صار الواجب الصلاة والصوم وليس ذلك بنسخ باتفاق العلماء ـ كما سبق بيانه ـ.

فكذلك ـ هاهنا ـ يقال: إن جلد مائة هو الواجب الكامل على الزاني البكر، فلما زيد التغريب لم يعد جلد مائة هو الكامل، بل صار الواجب جلد مائة وتغريب عام.

* * *

الجواب الثاني

قوله: (وأما الاقتصار عليه فليس هو مستفاداً من منطوق اللفظ؛ لأن وجوب الحد لا ينفي وجوب غيره، وإنما يستفاد من المفهوم، ولا يقولون

به، ثم رفع المفهوم كتخصيص العموم فإنه رفع بعض مقتضى اللفظ فيجوز بخبر الواحد، ثم إنما يستقيم هذا أن لو ثبت حكم المفهوم واستقر، ثم ورد التغريب بعده، ولا سبيل إلى معرفته، بل لعله ورد بياناً لإسقاط المفهوم متصلاً به أو قريباً منه).

ش: **أقول**: ما ذكره أصحاب المذهب الأول من «أن تلك الزيادة ــ وهو التغريب ــ قد أزالت ورفعت الاقتصار على جلد مائة فيكون حتماً قد رفع وهذا هو النسخ»: يمكن أن يقال ــ في الجواب عن ذلك ــ: إن ارتفاع الاقتصار على المائة جلدة لا يحقق النسخ ــ أيضاً ــ؛ لأن منطوق اللفظ والنص وهو قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، ــ وهو الذي أوجب المزيد عليه وهو جلد مائة ــ لا يدل على هذا الاقتصار ولا يستفاد الاقتصار من هذا المنطوق؛ وذلك لأن وجوب الشيء لا ينفي وجوب غيره، فإيجاب الحد ــ وهو جلد مائة جلدة ــ لا ينفي أن يوجب الشارع غيره زيادة عليه.

وإنما الاقتصار على الحد المذكور في الآية يستفاد من مفهوم المخالفة للنص القرآني، والحنفية لا يحتجون بمفهوم المخالفة ــ كما سيأتي تفصيله إن شاء الله ــ.

إذا ثبت ذلك فاعلم أن رفع المفهوم ــ كتخصيص العموم ــ؛ حيث إن هذا المخصص رفع بعض مقتضى اللفظ ــ يجوز بخبر الواحد.

أي: أن رفع الاقتصار المفهوم من النص يجوز بخبر الواحد.

ثم ما سبق أن قلناه إنما يستقيم ويصح لو ثبت حكم المفهوم واستقر، ثم وردت الزيادة ــ وهي التغريب ــ بعده، ولا سبيل إلى معرفة أن حكم المفهوم ــ وهو الاقتصار ــ قد استقر ثم جاء التغريب بعده؛ حيث إننا

لا نسلم أن قوله تعالى: ﴿فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ﴾ [النور: ٢]، دل بمفهومه على عدم التغريب، ثم استقر حكم هذا المفهوم بعدم التغريب، ثم وردت الزيادة بالتغريب بعد ذلك حتى يقال: إنها نسخ.

بل يمكن أن تكون زيادة التغريب ذكرها النبي ﷺ ــ متصلة بنزول آية الجلد بياناً؛ لأنه لا مفهوم يراد به الاقتصار على الجلد دون التغريب، ويدل لعدم الانفصال بينهما الحديث السابق ــ الذي هو: «خذوا عني خذوا عني قد جعل لهن سبيلاً» إلخ فالسبيل آية الحد، وقد ذكر النبي ﷺ التغريب مقترناً بذكره لها، كما وضح لك.

تنبيه: وردت عبارة: «بل لعلة وردتنا بالإسقاط المفهوم» وهي غير صحيحة، بل الصحيح أن يقال: «بل لعله ورد بياناً لإسقاط المفهوم».

* * *

الجواب الثالث

قوله: (وأما التفسيق ورد الشهادة فإنما يتعلق بالقذف لا بالحد، ثم لو سُلِّم تعلقه بالحد فهو تابع غير مقصود فصار كحل النكاح بعد العدة، ثم تصرف الشرع في العدة بردها من حول إلى أربعة أشهر وعشر ليس تصرفاً في حل النكاح، بل في نفس العدة).

ش: **أقول:** ما ذكره أصحاب المذهب الأول من «أن التفسيق وردَّ الشهادة يتعلق بالثمانين فإذا زيد عليها عشرون زال ورفع تعلقه بتلك الثمانين فيكون التفسيق وردُّ الشهادة يتعلق بالثمانين والعشرين معاً. والإزالة والرفع نسخ»: يمكن أن يجاب عن ذلك بوجهين:

الوجه الأول: أن تفسيق القاذف وردَّ شهادته يتعلَّق بنفس القذف، لا بالحد وهو جلده ثمانين جلدة.

الوجه الثاني: لو سلَّمنا أن التفسيق وردَّ الشهادة يتعلق بالحد ــ وهو الجلد ثمانين ــ: لكان ذلك حكماً تابعاً للحد، وليس هو مقصوداً؛ لأن التابع غير مقصود.

وهذا الكلام يشابه حل النكاح بعد انقضاء أربعة أشهر وعشرة أيام من عدة الوفاة، وتصرف الشارع في تلك العدة؛ حيث كانت حولاً كاملاً ثم ردها إلى أربعة أشهر وعشر. فهذا التصرف ليس تصرفاً في حل النكاح، بل في نفس العدة كذلك هاهنا يمكن أن يقال: إن زيادة عشرين جلدة على حد القذف ــ وهو ثمانون ــ تصرف في نفس الحد، وليس تصرفاً في التابع له وهو التفسيق ورد الشهادة، والله أعلم.

* * *

اعتراض على ما سبق

قوله: (فإن قيل: قوله تعالى: ﴿وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡۖ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، **يقتضي: أن لا يحكم بأقل منهما، والحكم بشاهد ويمين نسخ له**).

ش: **أقول**: قال الحنفية ومن تبعهم من أصحاب المذهب الأول: إن قوله تعالى: ﴿وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡۖ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، يقتضي أن لا يستشهد ويحكم بأقل من رجلين، والآية ــ كما هو ظاهر ــ توجب إيقاف الحكم على شاهدين فأكثر، فإذا حكم بشاهد واحد ويمين كما ورد في الحديث الذي أخرجه الإمام مسلم، والترمذي وابن ماجه، والإمام مالك أن النبي ﷺ قضىٰ بشاهد ويمين»، فقد رفع إيقاف الحكم على اثنين والرفع نسخ.

* * *

جـوابـه

قوله: (قلنا: هذا إنما استفيد من مفهوم اللفظ، وقد أجبنا عنه).

ش: **أقول**: أجاب ابن قدامة كما أجاب جمهور الأصوليين عن ذلك الاعتراض بأن عدم جواز الحكم بأقل من شاهدين لم يستفد من منطوق الآية، فالآية لا تقتضي بمنطوقها إلاَّ كون الشاهدين حجة وجواز الحكم بقولهما.

أما امتناع الحكم بحجة أخرى فليس مستفاداً من الآية، بل هو كالحكم بالإقرار، وذكر حجة واحدة لا يمنع وجود حجة أخرى.

وعلى فرض أن امتناع الحكم بأقل من شاهدين مستفاد من الآية: فهو مستفاد من مفهوم المخالفة، والحنفية لا يحتجون بمفهوم المخالفة.

ثم اعلم أن رفع المفهوم كتخصيص العموم فإنه رفع بعض مقتضى اللفظ، فيجوز بخبر الواحد.

وهذا كله لو سُلِّم أنه ورد حكم المفهوم وثبت واستقر ثم ورد خبر القضاء بالشاهد واليمين بعده وكل ذلك غير مسلم ــ كما سبق بيانه ــ.

أو تقول ــ في الجواب عن ذلك الاعتراض ــ بعبارة أخرى: إن الآية أفادت الحكم بشهادة الرجلين، والرجل والمرأتين ولم تنف الحكم بما عدا ذلك، فإذا ورد الخبر بالحكم بمعنى آخر ضممناه إلى ذلك المعنى، فلا يكون ذلك نسخاً.

* * *

المرتبـة الثالثـة

قوله: (الرتبة الثالثة: أن تتعلق الزيادة بالمزيد عليه تعلُّق الشرط

بالمشروط بحيث يكون وجود المزيد عليه بدون الزيادة وعدمه واحداً كزيادة النية في الطهارة، والطهارة في الطواف، وركعة في الصلاة).

ش: **أقول**: المرتبة الثالثة من مراتب الزيادات: زيادة غير مستقلة حيث تتعلق تلك الزيادة بالمزيد عليه تعلق الشرط بالمشروط، أي: تكون الزيادة شرطاً للمزيد عليه، فإذا فقد المزيد عليه هذه الزيادة ـ وهو الشرط ـ يكون وجوده وعدمه واحداً.

من أمثلة ذلك: زيادة النية في الطهارة؛ حيث إن الشارع أمر بالطهارة مطلقاً، ثم زيد شرط النية لها.

وأيضاً: زيادة الطهارة في الطواف؛ حيث إن الشارع أمر بالطواف مطلقاً، ثم زيد شرط الطهارة له.

وأيضاً: زيادة ركعة في الصلاة؛ حيث إن الشارع أمر بصلاة عدد ركعاتها ثلاث، ثم زيد عليها ركعة رابعة.

وأيضاً زيادة الإيمان في رقبة كفارة اليمين؛ حيث إن الله سبحانه أمر بعتق رقبة لكفارة اليمين، ثم زيد شرط كونها مؤمنة.

* * *

هل الزيادة في الرتبة الثالثة نسخ؟

هل زيادة النية في الطهارة، وزيادة الطهارة في الطواف، وزيادة ركعة رابعة، وزيادة كون الرقبة مؤمنة في الأمثلة السابقة نسخ أو لا؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

* * *

المذهب الأول ودليله

قوله: (فذهب بعض الشافعية إلى أن الزيادة هاهنا نسخ؛ إذ كان حكم المزيد عليه الإجزاء والصحة وقد ارتفع).

ش: **أقول: المذهب الأول**: أن تلك الزيادة ـ على الصفة المذكورة سابقاً ـ نسخ، ذهب إلى ذلك الحنفية وبعض الشافعية، منهم حجة الإسلام أبو حامد الغزالي.

استدل أصحاب هذا المذهب عليه بقولهم: إنه كان حكم المزيد عليه الإجزاء والصحة بدون تلك الزيادة، وقد ارتفع ذلك الحكم، فأصبح المزيد عليه لا يجزىء ولا يصح إلاَّ بتلك الزيادة، والرفع نسخ.

فمثلاً: الطهارة كانت تجزىء بدون النية، فلما زيد عليها اشتراط النية أصبحت الطهارة لا تصح إلاَّ بنية، فأمر الشارع بالطهارة مع النية، وهذا هو الرفع؛ حيث رفع إجزاء الطهارة لوحدها، وأصبحت لا تجزىء إلاَّ بنية، والرفع نسخ.

كذلك الصلاة كانت تجزىء وتصح بدون طهارة، فلما زيد اشتراط الطهارة أصبحت الصلاة لا تجزىء ولا تصح إلاَّ بطهارة فأمر بالصلاة مع الطهارة وهذا رفع؛ حيث رفع إجزاء الصلاة لوحدها وأصبحت لا تجزىء إلاَّ بطهارة، والرفع نسخ، وهكذا.

* * *

المذهب الثاني ودليله

قوله: (وليس بصحيح؛ لأن النسخ رفع حكم الخطاب بمجموعه والخطاب اقتضى الوجوب والإجزاء، والوجوب باق بحاله، وإنما ارتفع الإجزاء وهو بعض ما اقتضى اللفظ فهو كرفع المفهوم وتخصيص العموم).

ش: **أقول**: **المذهب الثاني**: **أن تلك الزيادة ــ على الصفة المذكورة سابقاً ــ ليست بنسخ**، وهو مذهب ابن قدامة وجمهور الأصوليين.

واحتجوا على ذلك بقولهم: إن حقيقة النسخ رفع حكم الخطاب كله، والخطاب ــ وهو قوله: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، مثلاً ــ يقتضي أمرين: أحدهما: «الوجوب»، والآخر: «الإجزاء»، حيث يجوز على هذا اللفظ الصلاة بدون طهارة.

فلما جاءت الزيادة ــ وهي اشتراط الطهارة للصلاة ــ فالوجوب لم يرتفع بها، بل هو باق بحاله بعد الزيادة وقبلها حيث بقي الأمر به.

وأما الإجزاء: فهو الذي ارتفع بهذه الزيادة؛ حيث أصبحت الصلاة لا تجزىء إلاَّ بطهارة، وارتفاع الإجزاء فقط جعل المرتفع بعض ما تناوله واقتضاه اللفظ ــ الذي هو قوله تعالى ــ: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

فهو يشابه رفع المفهوم وتخصيص العموم؛ حيث إن كلاً منهما لا يسمى نسخاً ــ كما قلنا سابقاً ــ.

* * *

الجواب عما قاله أصحاب المذهب الأول

قوله: (ثم إنما يستقيم أن لو ثبت الإجزاء واستقر، ثم وردت الزيادة بعده ولم يثبت، بل ثبوت الزيادة بالقياس المقارن للفظ أو بخبر، يحتمل أن يكون متصلاً بياناً للشرط فلا معنى لدعوى استقراره بالتحكم، ثم لا يصح هذا من أصحاب الشافعي؛ فإنهم اشترطوا النية للطهارة، والطهارة للطواف بالسنة وأصلهما ثابت بالكتاب).

ش: **أقول**: ما ذكره أصحاب المذهب الأول يمكن أن يجاب عنه بأن

يقال: إن ما ذكرتموه يستقيم لو أن الإجزاء استقر وثبت أولاً ثم وردت الزيادة بعده؛ حيث إن من شرط النسخ تأخر الناسخ عن المنسوخ، وهنا لم يتحقق ذلك الشرط؛ لأنه يحتمل أن تكون الزيادة كانت ثابتة بالقياس المقارن للفظ، ويحتمل أن تكون الزيادة كانت ثابتة بخبر يحتمل أن يكون ذلك الخبر متصلاً باللفظ مبيناً للشرط.

فكونكم تدَّعون استقرار الإجزاء ثم نسخه، هذا تحكم يحتاج إلى دليل، ولا دليل عندكم: فثبت ما قلناه.

ثم يقال لهم: لا يصح أن يقول أصحاب الشافعي مثل ذلك؛ وذلك لأنهم اشترطوا ـ كالحنابلة وغيرهم من جمهور العلماء ـ النية للطهارة فلا تصح طهارة إلَّا بنية وقصد؛ لعموم الحديث الذي أخرجه البخاري ومسلم، وأبو داود، والترمذي وهو قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات».

وكذلك اشترط الشافعية الطهارة للطواف؛ لما أخرجه الترمذي والدارمي والحاكم، والبيهقي عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ أن النبي ﷺ قال: «الطواف بالبيت صلاة إلَّا أنكم تتكلمون فيه».

واشتراط الطهارة للطواف هو المشهور عن الإمام أحمد، وهو مذهب الإمام مالك.

واشتراط النية للطهارة ثابت بالسنة كما سبق، وأصله ثابت بالقرآن قال تعالى: ﴿ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ ﴾ [البينة: ٥]، حيث إن الوضوء عبادة، وقد أمر بالإخلاص فيها، والإخلاص عمل القلب، وهو النية، والأمر يقتضي الوجوب، فتكون النية واجبة في الوضوء.

وقال تعالى أيضاً: ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ ﴾ [المائدة: ٦]، أي: فاغسلوا وجوهكم للصلاة، وإن المخاطب إنما يفهم منه

غسل الوجه وما بعده لأجل الصلاة، والأجلية هذه لا تتأتى إلاَّ بالنية، والأمر يقتضي الوجوب.

كذلك اشتراط الطهارة للطواف قد ثبت بالسنة ـ كما سبق ـ وأصله ثابت في القرآن، قال تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا۟ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ ۝٢٩﴾ [الحج: ٢٩]، فبين أن الطواف عبادة متعلقة بالبيت كالصلاة فكانت الطهارة فيها شرطاً كالصلاة.

* * *

اعتراض على ما سبق وجوابه

قوله: **(فإن قيل: الطهارة المنويّة غير الطهارة بلا نية، وإنما هي نوع آخر، فاشتراط النية يوجب رفع الأولى بالكلية قلنا: هذا باطل؛ فإنها لو كانت غيرها لوجب أن لا تصح الطهارة المنوية عند من لا يوجب النية؛ لكونها غير مأمور بها).**

ش: **أقول**: اعترض أصحاب المذهب الأول على ما سبق بقولهم: إن الطهارة المنويّة غير الطهارة بلا نية، وإنما هي نوع آخر فالطهارتان متغايرتان، فيكون زيادة اشتراط النية في الثانية يوجب رفع الأولى كاملة.

أجيب عن ذلك: بأن الطهارة المنويّة لو كانت غير الطهارة التي اشترط فيها النية: لترتب على ذلك عدم صحة الطهارة المنويّة عند من لا يوجب النية؛ وذلك لكونها لم يؤمر بها أثناء الأمر بالصلاة، والله أعلم.

تنبيه: ابن قدامة ـ رحمه الله ـ قسم الزيادة غير المستقلة إلى مرتبتين تبعاً للغزالي. وبعد رجوعي إلى أكثر كتب الأصوليين «كشرح اللمع» لأبي إسحاق الشيرازي، و «التمهيد» لأبي الخطاب، و «العدة» لأبي يعلى، و «إحكام الفصول» للباجي، و «المحصول» للرازي، و «الإحكام» للآمدي، و «أصول

السرخسي»، و«كشف الأسرار» للبخاري وغيرها، رأيت أنهم تكلموا عن الزيادة غير المستقلة كرتبة واحدة، حيث بينوا أن الزيادة غير المستقلة هي التي تتعلق بالمزيد عليه بنوع تعلق سواء كانت هذه الزيادة جزئاً من المزيد عليه كزيادة «تغريب عام» على مائة جلدة: حد الزاني البكر، وزيادة «عشرين جلدة» على الثمانين: حد القذف.

وسواء كانت هذه الزيادة شرطاً للمزيد عليه كزيادة: «النية في الطهارة، وزيادة «الإيمان في الرقبة كفارة اليمين»، وزيادة الطهارة في الصلاة ونحو ذلك.

وقد اختلف العلماء في هذه الرتبة ـ أعني الزيادة غير المستقلة ـ مطلقاً ـ على مذاهب ذكر ابن قدامة منها مذهبين ـ كما سبق ـ.

* * *

أثر الخلاف في هذه المسألة
وهي «مسألة الزيادة على النص»

إن الخلاف في هذه المسألة له أثره في إثبات تلك الزيادة بما لا يجوز النسخ به كخبر الواحد أو القياس.

فعلى المذهب الأول ـ وهو الذي يرى أن الزيادة نسخ ـ: لا تثبت تلك الزيادة بخبر الواحد أو القياس؛ لأن كلاً منهما لا ينسخ المتواتر كزيادة «تغريب عام» على الجلد الثابت في الحديث السابق: «البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام»، فهذا خبر واحد لذلك رده أبو حنيفة؛ لأنه زيادة عما في القرآن حيث لا يوجد في القرآن إلاَّ الجلد فقط قال تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، والقرآن متواتر لا ينسخه خبر الآحاد.

أما المذهب الثاني وهو مذهب الجمهور ـ وهو الذي يرى أن الزيادة ليست بنسخ ـ فإن تلك الزيادة ثابتة عندهم، وقبلوها؛ حيث لا يوجد معارضة، وزادوا على حد الجلد التغريب.

• كذلك لم يثبت عند أصحاب المذهب الأول ـ وهم الحنفية ـ اشتراط الإيمان في عتق الرقبة في كفارة الظهار؛ لأن المثبت لذلك هو القياس على كفارة القتل؛ حيث اشترط في كفارة القتل في عتق الرقبة الإيمان في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، والقياس لا يقوى على نسخ ما في القرآن؛ لأن الثابت في كفارة الظهار في القرآن قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣] بدون اشتراط الإيمان.

أما على المذهب الثاني ـ وهو مذهب الجمهور ـ فإنهم قبلوا تلك الزيادة وهي ثابتة عندهم وزادوا ذلك الشرط، فاشترطوا: أن تكون الرقبة مؤمنة؛ وذلك لأن الزيادة على النص ليست بنسخ عندهم.

• كذلك لم يثبت عند أصحاب المذهب الأول ـ وهم الحنفية ـ وجوب قراءة الفاتحة الثابت بما أخرجه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي؛ لأنه خبر واحد فقالوا في ذلك: إن قوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [المزمل: ٢٠]، يقتضي افتراض مطلق القراءة لما تيسر» أي: قدر كان من أي سورة كانت فجعل الفاتحة ركناً نسخ لهذا القاطع بخبر الواحد فلا يجوز.

أما أصحاب المذهب الثاني وهم الجمهور فإنهم قبلوا تلك الزيادة وهي ثابتة عندهم فلا صلاة عندهم لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب.

هذه بعض الأمثلة على أثر الخلاف في هذه المسألة.

تنبيه: الحنفية ردُّوا بسبب مذهبهم هذا وهو «أن الزيادة على النص

نسخ» أخباراً صحيحة لما اقتضت زيادة على القرآن، والزيادة نسخ، ولا يجوز نسخ القرآن بخبر الواحد.

* * *

حكم نسخ جزء العبادة أو إلغاء شرطها

لما ذكر الزيادة على النص هل هي نسخ أو لا؟ ناسب ذكر هذه المسألة؛ حيث إن ما سبق زيادة على الحكم والعبادة، وهنا نقص من العبادة.

وإليك بيان المسألة بصورة أوضح، فأقول:

اتفق الأصوليون على أن نسخ سنة من سنن العبادة لا يكون نسخاً لتلك العبادة كنسخ ستر الرأس، أو الوقوف عن يمين الإمام في الصلاة.

واتفقوا ـ أيضاً ـ على أن الشارع إذا نقص جزء العبادة كركعة من صلاة الظهر ـ مثلاً ـ أو ألغى شرطاً من شروطها كالطهارة بالنسبة للصلاة يكون ذلك نسخاً؛ لوجوب ذلك الجزء أو الشرط.

ثم اختلفوا هل نسخ جزء من أجزاء العبادة أو شرط من شروطها نسخ لجملة العبادة ـ «أي: نسخ لباقيها» ـ؟ على مذاهب، ذكر ابن قدامة منها اثنين هما:

* * *

المذهـب الأول

قوله: (فصل: ونسخ جزء العبادة المتصل بها أو شرطها ليس بنسخ لجملتها).

ش: **أقول**: المذهب الأول ـ من المذاهب في تلك المسألة ـ: أن نسخ جزء من أجزاء العبادة أو شرط من شروطها ليس بنسخ للعبادة بجملتها، ولا فرق بين الجزء والشرط، وهذا هو مذهب ابن قدامة ـ هنا ـ وهو

الصحيح عند الحنابلة، وهو ما ذهب إليه جمهور العلماء، وهو الحق كما قال الأصفهاني صاحب «الكاشف».

وستأتي ــ إن شاء الله ــ الأدلة على هذا المذهب بعد ذكر المذهب الثاني والاستدلال عليه.

* * *

المذهب الثاني ودليله

قوله: (وقال المخالفون في الرتبة الثالثة من الزيادة: هو نسخ؛ لأن الركعات الأربع غير الركعتين وزيادة بدليل: ما لو أتى بصلاة الصبح أربعاً فإنها لا تصح، ولأن الركعتين كانت لا تجزىء فصارت مجزئة، وهذا تغيير وتبديل).

ش: أقول: المذهب الثاني: أن نسخ جزء العبادة أو شرطها نسخ للعبادة بجملتها، وهذا ذهب إليه أكثر الحنفية وبعض المتكلمين، وحكاه ابن برهان وابن السمعاني عن الحنفية كلهم.

وهو ما ذهب إليه الغزالي في «المستصفى» وهذا ما أراده ابن قدامة ــ رحمه الله ــ من قوله: «وقال المخالفون في الرتبة الثالثة من الزيادة هو نسخ»؛ وذلك لأن المخالفين في الرتبة الثالثة من مراتب الزيادات على النص هم «بعض الشافعية» فقال ابن قدامة هناك في الرتبة الثالثة: «وذهب بعض الشافعية إلى أن الزيادة ها هنا نسخ».

والمقصود ببعض الشافعية هو الغزالي كما وضحت ذلك هناك.

استدل أصحاب هذا المذهب بقولهم: إن الله ــ تعالى ــ إذا أوجب أربع ركعات، ثم نسخ وجوب ركعتين فبقيت ركعتان، فقد نسخ وجوب أصل

العبادة، لا أنه نسخ للبعض تبقية للبعض الآخر؛ وذلك لأن حقيقة النسخ: الرفع والتبديل، وقد كان حكم الأربع الوجوب، فتغير وتبدل وجوب الأربع إلى وجوب الركعتين ــ فقط ــ فصارت الركعات الأربع غير الركعتين وزيادة. يدل على ذلك أمران:

الأمر الأول: أن من أتى بصلاة الصبح أربع ركعات لا تصح بناء على أنه أتى بالواجب وزيادة، وبهذا تكون العبادة قد تغيرت وتبدلت، وهذا هو النسخ.

الأمر الثاني: أنه إذا نسخت ركعتان فقد كانت لا تجزىء الصلاة بدون هذا المنسوخ «وهما الركعتان المنسوختان» ولكن بعد النسخ صارت الركعتان مجزية، فكون العبادة لا تجزىء قبل النسخ إلاَّ بالمنسوخ فصارت بعد النسخ مجزية بدون المنسوخ، فهذا تغيير لحكم العبادة وتبديل له، وهذا هو النسخ.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: (**وليس بصحيح؛ لأن الرفع والإزالة إنما تناول الجزء والشرط خاصة، وما سوى ذلك باق بحاله، فهو كالصلاة كانت إلى بيت المقدس، ثم نسخ ذلك إلى الكعبة فلم يكن نسخاً للصلاة**).

ش: **أقول:** استدل أصحاب المذهب الأول ــ وهم القائلون: إن نسخ جزء أو شرط من العبادة ليس بنسخ للعبادة ــ بأدلة كثيرة منها: **قولهم:** إن حقيقة النسخ هو الرفع والإزالة ــ كما سبق أن بيناه ــ وهذه الحقيقة قد تناولت «الجزء» و «الشرط» المنسوخ ــ فقط ــ أما ما عدا ذلك فقد بقي على حاله لم يتبدل ولم يتغير.

مما يدل على ذلك الوقوع:

فقد وقع أن نسخ الشارع شرط عبادة من العبادات ولم تكن تلك العبادة قد نسخت بالكلية؛ حيث إنه معلوم أن استقبال بيت المقدس كان شرطاً لصحة الصلاة، ونسخ هذا الشرط ولم يكن نسخه نسخاً لحكم الصلاة.

أي: أن الصلاة كانت تفعل إلى بيت المقدس كما تفعل الآن إلى الكعبة، وإنما الذي تغير هي القبلة، فكان ذلك نسخاً للقبلة دون التعرض للصلاة، فهي باقية بحالها.

وكذلك إذا نسخ منها ركعة فما بقي من الركعات بحالها لم تزل فلم توصف بالنسخ.

كذلك نسخ جزء حكم ولم يكن ذلك الحكم منسوخاً، فقد نسخ عشر رضعات بخمس، ونسخ هذا الجزء وهو «الخمس» لم يكن نسخاً لكل العشر.

وهذا المذهب هو الصحيح وهو أن نسخ الجزء أو الشرط ليس بنسخ للعبادة؛ لما ذكره ابن قدامة من الاستدلال. ولأن نقص الجزء أو إلغاء الشرط لم يرفع حكم تلك العبادة من الوجوب أو الندب أو غيرهما فلا يكون نسخاً لها؛ وذلك لأن النسخ هو رفع الحكم الشرعي.

ويدل على أن حكم تلك العبادة لم يرفع بنقص الجزء أو إلغاء الشرط: أنه لو رفع لكان الحكم الثابت لها بعد ذلك مفتقراً إلى دليل يدل عليه، والإجماع قائم على أنه لا دليل يدل على الحكم غير الدليل الذي أثبت الحكم الأول.

ولأن التخصيص لا يكون تخصيصاً للجميع، فكذلك نسخ بعضها لا يكون نسخاً للجميع.

* * *

الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الثاني

لقد أجاب ابن قدامة ــ رحمه الله ــ عما استدل به المخالفون وهم أصحاب المذهب الثاني بأجوبة:

* * *

الجواب عن الأمر الأول

قوله: (وقولهم: «هي غيرها» قد سبق جوابه، وإنما لا يصح الصبح إذا صلاها أربعاً؛ لإخلاله بالسلام والتشهد في موضعه).

ش: **أقول:** قول أصحاب المذهب الثاني: «إن الأربع ركعات غير الركعتين وزيادة، يدل عليه: أنه لو صلى الصبح أربعاً فإنها لا تصح»: يمكن أن يجاب عنه بأنا لا نسلم أن النسخ هو التغيير، بل النسخ هو الرفع والإزالة من قولهم: «نسخت الشمس الظل» إذا أزالته، وقولهم «نسخت الريح الآثار» إذا أزالتها.

وإن سلَّمنا أن النسخ هو التغيير فإنا لا نسلم أن هنا تغيير حكم المنقوص منه، بل إن ذلك الجزء إنما كان وقت تشريعه رافعاً للبراءة الأصلية، فلما نسخ: رجع سقوطه إلى حكم البراءة الأصلية والباقي كان مشروعاً ولم يزل.

وأما صلاة الصبح فلم تصح إذا صلاها المسلم أربعاً مع أنه أتى بالواجب وزيادة؛ وذلك لأن ذلك المصلي قد أخل بالسلام؛ حيث جعل التسليم بعد الرابعة بدلاً من أن يكون بعد الثانية، وكذلك أخل بالتشهد فلم يجعله في موضعه؛ حيث إنه جعل التشهد الأخير هو التشهد الأول وأضاف تشهداً ثانياً، فلما أخل بمواضع تلك الأمور صارت صلاته تلك غير صحيحة.

* * *

الجواب عن الأمر الثاني

قوله: **(وقولهم: «كانت غير مجزئة» معناه: أن وجودها كعدمها، وهذا حكم عقلي ليس من الشرع، والنسخ رفع ما ثبت بالشرع، وكذلك وجوب العبادة مزيل لحكم العقل في براءة الذمة وليس بنسخ).**

ش: **أقول**: قول أصحاب المذهب الثاني: «إن الركعتين في الصلاة ذات الأربع غير مجزئة قبل النسخ فصارت بعده مجزئة، وهذا تغيير وتبديل وهو نسخ»: يمكن أن يجاب عنه من وجوه:

الأول: أن الركعتين غير مجزئة لوجوب أربع ركعات، فلما نسخ وجوب ركعتين سقطتا وبقيت بقية الصلاة «وهما الركعتان» مجزئة على حالهما دون تغيير ودون أن يتناولهما أي رفع أو إزالة، والمنسوخ هو الذي يتناوله الرفع والإزالة.

الثاني: أن كون الركعتين غير مجزئة، معناه: أن وجودها مثل عدمها، وهذا حكم أصلي عقلي ليس من الشرع، ومعلوم أن حقيقة النسخ هي: رفع ما ثبت بالشرع.

الثالث: أن قولهم هذا يلزم منه: أن إيجاب عبادة واحدة ابتداءً يكون نسخاً؛ لأنه كان مزيلاً لحكم في براءة الذمة وهذا ليس بصحيح؛ لأنه سبق أن قلنا ــ في تعريف النسخ ــ إنه: «رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم» فالخطاب المتقدم ذكر في التعريف؛ للاحتراز عن إيجاب العبادات ابتداءً فهي رفعت البراءة الأصلية، ولكنها ليست بنسخ؛ لأن المنسوخ لم يثبت بخطاب شرعي.

الرابع: أن قولهم هذا ينتقض بالشرط المنفصل ــ أيضاً ــ كالطهارة ــ مثلاً ــ فإن الصلاة كانت لا تجزىء بغير طهارة، فإذا نسخت الطهارة

صارت تجزىء بغير طهارة فيجب أن يكون ذلك نسخاً، وهذا ليس بصحيح.

الخامس: أن قولهم هذا ينتقض ـ أيضاً ـ بنسخ القبلة؛ حيث إن نسخها من بيت المقدس إلى الكعبة إما أن تكون نسخت صورة الصلاة أو وجوبها وكونها عبادة، أو أجزاؤها، وكل ذلك لم يزل فلم يكن ذلك نسخاً لها.

* * *

نسخ العبادة إلى غير بدل

اختلف العلماء في نسخ العبادة إلى غير بدل من المنسوخ على مذهبين:

* * *

المذهب الأول

قوله: **(فصل يجوز نسخ العبادة إلى غير بدل)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أنه يجوز النسخ إلى غير بدل، أي: يجوز أن ينسخ الله عز وجل الحكم من غير أن يأتي ببدل عنه، وهذا مذهب جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين.

* * *

المذهب الثاني وأدلته

قوله: **(وقيل: لا يجوز؛ لقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦])**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أنه لا يجوز النسخ إلى غير بدل، بل لا بد من بدل عن المنسوخ، وهذا مذهب أكثر المعتزلة وبعض أهل الظاهر كما ذكر ذلك إمام الحرمين في «البرهان» والشوكاني في «إرشاد الفحول».

ويفهم من ظاهر كلام الشافعي في «الرسالة» أنه يميل إلى هذا المذهب حيث قال ما نصه: «وليس بنسخ فرض أبداً إلاَّ إذا أثبت مكانه فرضاً ـ كما نسخت قبلة بيت المقدس فأثبت مكانها الكعبة».

واستدل أصحاب هذا المذهب بأدلة، منها:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿۞ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦].

وجه الاستدلال: أن الله أخبر في هذه الآية أنه لا ينسخ شيئاً من العبادات والأحكام إلاَّ إذا وضع مكانه بدلاً عنه خيراً منه أو مثله، وخبر الله تعالى صدق، فالخلف في خبره تعالى محال.

واقتصر ابن قدامة على ذكر هذا الدليل من أدلتهم.

الدليل الثاني لهم قالوا فيه: إنما قلنا: إن النسخ لا يكون إلاَّ إلى بدل؛ لأن الحكم إذا رفع عاد الأمر إلى ما كان عليه من حكم العقل، فمثلاً: إذا رفع تحريم الخمر عادت إلى ما كانت عليه قبل التحريم وهي محرمة بحكم العقل، فهذا أمر يلزم في كل حكم رفع.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: (ولنا: أنه متصور عقلاً وقد قام دليله شرعاً).

ش: **أقول:** استدل أصحاب المذهب الأول وهم الجمهور على جواز نسخ العبادة إلى غير بدل عن المنسوخ بقولهم: إنه جائز عقلاً ولا مانع منه، وإنه جائز شرعاً؛ حيث قام الدليل على ذلك، وإليك بيان ذلك:

* * *

دليل جوازه العقلي

قوله: (أما العقل: فإن حقيقة النسخ: الرفع والإزالة، ويمكن الرفع إلى غير بدل، ولا يمتنع أن يعلم الله ــ تعالى ــ المصلحة في رفع الحكم وردهم إلى ما كان من الحكم الأصلي).

ش: **أقول:** إن نسخ العبادة إلى غير بدل جائز عقلاً ولا يمنع منه؛ وذلك من وجهين:

الوجه الأول: أن النسخ عبارة عن الرفع والإزالة، ورفع الشيء يتحقق في نفسه، وإن لم يثبت له خلف وبدل، فليس في معنى النسخ تعرض للخلف والبدل.

الوجه الثاني: أنه لو فرض النسخ بلا بدل لا ينتج عنه محال، وكل ما هو كذلك فهو جائز عقلاً، ولم يمنع منه شيء، سواء قال برعاية الحكمة في أفعال الله أو لم يقل ذلك. بيان ذلك:

أن الناس في أفعال الله ــ تعالى ــ على طائفتين:

طائفة حكموا بأن الله ــ تعالى ــ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد من غير تعليل ولا اعتبار حكمة فعند هذه الطائفة رفع حكم الخطاب بعد ثبوته من غير بدل لا يكون ممتنعاً؛ لأن الله له أن يفعل ما يشاء وما يريد.

أما الطائفة الأخرى وهم من علل أفعال الله ــ تعالى ــ فعند هؤلاء ــ أيضاً ــ لا يستحيل النسخ لغير بدل؛ حيث إن الله ــ تعالى ــ علم أن نسخ هذه العبادة مصلحة، ولا مصلحة في إثبات بدل لها.

أي: لا يمتنع عقلاً أن تكون المصلحة في نسخ الحكم دون وضع بدل له.

* * *

دليل جوازه شرعاً

قوله: (وأما الشرع فإن الله ــ سبحانه ــ نسخ النهي عن ادِّخار لحوم الأضاحي، وتقديم الصدقة أمام المناجاة إلى غير بدل).

ش: **أقول**: الشرع دل على جواز نسخ العبادة بلا بدل؛ حيث ورد ووقع نسخ بعض الأحكام الشرعية إلى غير بدل، ولو كان ذلك مستحيلاً لم يرد الشرع به، والوقوع دليل الجواز.

من أمثلة ذلك:

أولاً: أن تقديم الصدقة بين يدي المناجاة لرسول الله ﷺ كان واجباً لقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَـٰجَيْتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَةً﴾ [المجادلة: ١٢] ثم نسخ ذلك بقوله تعالى: ﴿ءَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَـٰتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُواْ وَتَابَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱللَّهُ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿١٣﴾﴾ [المجادلة: ١٣].

وكان هذا النسخ بلا بدل.

ثانياً: أن الشارع نهى عن ادخار لحوم الأضاحي تحريماً ثم نسخه مبيحاً له بلا بدل؛ حيث أخرج البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي ومالك وأحمد عن عائشة وعلي أن النبي ﷺ قال: «كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي من أجل الدافة، أما الآن فكلوا أو تصدقوا وادخروا».

واكتفى ابن قدامة بهذين المثالين على ورود نسخ العبادة بلا بدل.

ثالثاً: أن الله تعالى أوجب على الصائم من أول الإسلام أن يمسك بعد الفطر في أول الليل، فلو نام قبل الفطر ثم استيقظ ليلاً حرم عليه الطعام والشراب، ثم نسخ تحريم الأكل والشرب في الليالي إلى غير بدل.

رابعاً: أن الله ــ تعالى ــ أوجب على الرجل أن يثبت في الجهاد لعشرة، ثم نسخ الثبات بإثنين إلى غير بدل.

خامساً: أوجب الله تعالى على المتوفى عنها زوجها أن تعتد حولاً كاملاً بقوله تعالى: ﴿مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة: ٢٤٠] ثم نسخ بأربعة أشهر وعشرة أيام إلى غير بدل.

فإن قيل: إن المثال الرابع والخامس لا يصلحان للمسألة؛ حيث إن العدة نسخت إلى بدل وهو أربعة أشهر وعشرة أيام، ونسخ الثبات لعشرة إلى بدل وهو الثبات للأثنين.

نقول ــ في الجواب عن ذلك ــ : هذا ليس ببدل؛ وذلك أن الثبات لاثنين داخلة في جملة العشرة، والشهور الأربعة داخلة في جملة الحول، والبدل هو: إثبات حكم غير الأول.

والحكم ها هنا كان ثابتاً من قبل، فلم يتحقق فيه معنى البدلية؛ فإنه بعض الأصل امتد، والأصل والبدل متغايران.

وقول أصحاب المذهب الأول، وهو جواز نسخ العبادة إلى غير بدل هو الحق؛ وذلك لجوازه عقلاً وووروده ووقوعه شرعاً. ولأنه كما يجوز أن يرفع الله ــ تعالى ــ التكاليف كلها: فرفع بعضها بلا بدل من باب أولى.

* * *

الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الثاني

قوله: (وأما الآية فإنها وردت في التلاوة، وليس للحكم فيها ذكر، على أنه يجوز أن يكون رفعها خيراً منها في الوقت الثاني؛ لكونها لو وجدت فيه كانت مفسدة).

ش: **أقول**: لما استدل أصحاب المذهب الثاني بقوله تعالى: ﴿۞مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦] وقالوا: «الآية ظاهرة في أنه سبحانه لا ينسخ شيئاً من الأحكام إلاَّ ويضع مكانه بدلاً عنه» فإنه يمكن أن يجاب عنه بثلاثة أوجه:

الوجه الأول: أن الآية وردت في التلاوة وليس للحكم فيها ذكر.

بيان ذلك: أنه يدل على نسخ لفظ الآية؛ لأن الآية حقيقة فيها، والأصل في الإطلاق الحقيقة، فيكون ـ على ذلك ـ معنى الآية: لا يوجد هنا نسخ لآية من الآيات القرآنية إلاَّ أتينا بآية بدلها. وليس هذا هو المطلوب، وإنما المطلوب هو نسخ الأحكام، والآية لا تفيد ذلك.

الثاني: أن الآية حجة لنا. بيان ذلك:

أن رفع العبادة إلى غير بدل ربما كان خيراً من المبدل؛ لما في ذلك من رفع المشقة عن المكلف، ولكونها لو وجدت في الوقت الثاني ـ التي نسخت فيه ـ لكانت فيها مفسدة على العباد.

واكتفى ابن قدامة بذكر هذين الوجهين من وجوه الرد على تلك الآية التي استدلوا بها.

الثالث: أن هذه الآية لا حجة فيها؛ وذلك أن هذه الآية تدل على أن البدل الثابت خير من المبدل إن ثبت البدل، وليس في الآية ما يدل على أنه لا بد من البدل، وهو في ضرب المثال كقول القائل لعبده: «لا آخذ منك ثوباً وأعطيك بدله إلاَّ إذا كان البدل خيراً من الأول» فهذا اللفظ لا يدل على وجوب البدل، ولكنه يدل على أن البدل إذا وقع فلا بد أن يكون خيراً.

أما دليلهم الثاني الذي قالوا فيه: «إن الحكم إذا رفع عاد الأمر إلى ما

كان عليه من حكم العقل»، فيمكن أن يجاب عنه بأن يقال: إن هذا غير صحيح؛ وذلك لأن العقل لا مدخل له في الشرعيات فليس يقضي بحظر ولا إباحة، والظاهر أن هذا من كلام المعتزلة بناء على قاعدتهم: «التحسين والتقبيح العقليين» ونحن لا نقول بها.

* * *

النسخ بالأخف والأثقل

النسخ ببدل يقع على وجوه:

الوجه الأول: أن ينسخ الحكم ببدل هو أخف من المنسوخ كنسخ العدة حولاً بالعدة أربعة أشهر وعشراً، ونسخ تحريم الأكل بعد النوم في ليل رمضان إلى حله، وهذا الوجه قد اتفق العلماء عليه.

الوجه الثاني: أن ينسخ الحكم ببدل مثله في التخفيف والتثقيل والتشديد كنسخ استقبال بيت المقدس بالكعبة، وهذا الوجه متفق عليه.

الوجه الثالث: أن ينسخ الحكم ببدل أثقل وأغلظ وأشد منه. وهذا هو الذي اختلف العلماء في جوازه على مذهبين:

* * *

المذهب الأول

قوله: **(فصل يجوز النسخ بالأخف والأثقل)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: يجوز نسخ الحكم من الأخف إلى الأثقل والأغلظ، وهذا مذهب جمهور العلماء.

وسيأتي ذكر أدلة هذا المذهب إن شاء الله.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وأنكر بعض أهل الظاهر جواز النسخ بالأثقل).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: لا يجوز نسخ الحكم من الأخف إلى الأثقل.

وهذا مذهب بعض أهل الظاهر كأبي بكر بن داود، ونسبه أبو الحسين في «المعتمد»، وأبو إسحاق الشيرازي في «اللمع»، والقرافي في «شرح تنقيح الفصول» والفخر الرازي في «المحصول» إلى الظاهرية كلهم.

ونسبه ابن تيمية في «المسودة» إلى بعض الشافعية.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

قوله: (لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقال: ﴿ٱلْـَٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٦]، ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ﴾ [النساء: ٢٨]، ولأن الله ـ تعالى ـ رؤوف فلا يليق به التثقيل والتشديد).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني على عدم جواز نسخ الحكم من الأخف إلى الأثقل بأدلة منها:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

وجه الاستدلال: أنه معلوم أن الأشق إرادة العسر، والله سبحانه نفى إرادته له.

إذن الله سبحانه لا ينقل العباد من حكم أخف إلى حكم أثقل؛ لأن فيه عسراً عليهم ومشقة، وفي نسخ الأخف إلى الأثقل ـ أيضاً ـ إرادة العسر وفيه تكذيب خبر الصادق.

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿ٱلۡـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمۡ﴾ [الأنفال: ٦٦].

وجه الاستدلال: أنه لا تخفيف في نسخ الأخف إلى الأثقل، بل تشديد وتثقيل.

الدليل الثالث: قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمۡۚ وَخُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ ضَعِيفٗا ٢٨﴾ [النساء: ٢٨].

وجه الاستدلال: أنه لا تخفيف في نسخ الحكم من الأخف إلى الأثقل.

الدليل الرابع: أن الله أخبر عن نفسه بأنه رؤوف رحيم بعباده في آيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ بِكُمۡ لَرَءُوفٞ رَّحِيمٞ ٩﴾ [الحديد: ٩]، وقوله: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمۡ عَلَىٰ نَفۡسِهِ ٱلرَّحۡمَةَ﴾ [الأنعام: ٥٤] وخبر الله سبحانه صدق لا شك في ذلك، ونسخ الحكم من الأخف إلى الأثقل ينافي تلك الرحمة والرأفة مما يؤدي إلى أن يكون خبر الصادق كذباً وهذا مستحيل، وتلافياً لذلك فإنا نمنع من جواز نسخ الحكم من الأخف إلى الأثقل.

هذا ما أورده ابن قدامة من أدلة أصحاب المذهب الثاني القائلين بعدم جواز النسخ من الأخف إلى الأثقل.

الدليل الخامس: قوله تعالى: ﴿۞مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآۗ﴾ [البقرة: ١٠٦].

وجه الاستدلال: أنه ليس المراد منه أن يأتي بخير من الآية في نفسها؛ لأن القرآن خير، وإنما المراد به ما هو خير بالنسبة إلينا، ومعروف أن الأصعب والأشق والأثقل ليس خيراً من الأخف الأسهل وليس مثلاً له فلا يجوز نسخ الحكم من الأخف إلى الأثقل.

الدليل السادس: قوله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

وجه الاستدلال: أن الله تعالى أخبر أنه يضع عنهم الثقل الذي حمَّله للأمم قبلهم، فلو نسخ ذلك بما هو أثقل منه كان تكذيباً لخبره تعالى، وهو محال.

الدليل السابع: أن النسخ إما أن يكون لا لمصلحة أو لمصلحة.

فإن كان الأول ـ وهو كونه لا لمصلحة ـ فهو عبث وقبيح، فلا يكون جائزاً على الشارع.

وإن كان الثاني ـ وهو كونه لمصلحة ـ فإما أن تكون تلك المصلحة أدنى من مصلحة المنسوخ، أو مساوية لها، أو راجحة عليها.

فإن كان الأول ـ وهو كون المصلحة أدنى من مصلحة المنسوخ ـ فهو ممتنع لما فيه من إهمال أرجح المصلحتين واعتبار أدناهما.

وإن كان الثاني ـ وهو كون المصلحة مساوية المنسوخ ـ فليس الناسخ أولى من المنسوخ.

فلم يبق إلاَّ الثالث ـ وهو كون المصلحة راجحة على مصلحة المنسوخ ـ .

وإذا كان النسخ يكون للأصلي والأنفع والأقرب إلى حصول الطاعة وذلك يكون بنقل المكلفين من الأشد إلى الأخف، ومن الأصعب إلى الأسهل؛ لكونه أقرب إلى حصول الطاعة وأسهل في الانقياد، وإذا كان أضراراً بالمكلفين؛ لأنهم إن فعلوا التزموا بالمشقة الزائدة، وإن تركوا استضروا بالعقوبة والمؤاخذة وذلك غير لائق بحكمة الشارع.

الدليل الثامن: النسخ والتخفيف والحط بمعنى واحد، فلو قال ـ مثلاً ـ «خففت عليك أو حططت عنك ولكن إلى شيء هو أثقل» كان تناقضاً، فكذلك إذا قال «نسخت إلى ما هو أثقل».

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور ـ استدلوا على جواز نسخ الحكم الأخف إلى الأثقل بقولهم: إنه جائز عقلاً وشرعاً حيث وقع ذلك، وإليك بيان ذلك:

* * *

دليل جوازه عقلاً

قوله: (**ولنا: أنه لا يمتنع لذاته، ولا يمتنع أن تكون المصلحة في التدريج والترقي من الأخف إلى الأثقل كما في ابتداء التكليف**).

ش: **أقول**: لقد استدل الجمهور على نسخ الحكم من الأخف إلى الأثقل بجواز ذلك عقلاً.

وذلك من وجهين:

الوجه الأول: أن نسخ الحكم من الأخف إلى الأثقل لا يمتنع لذاته؛ وذلك لأنه لو قدر وقوعه لم يلزم منه محال لذاته، بل قد وقع ـ كما سيأتي ـ ولم يلزم منه محال فدل على أنه لا يمتنع لذاته، أي: لكونه نسخاً للأخف إلى الأثقل.

الوجه الثاني: أن نسخ الحكم من الأخف إلى الأثقل لا يمتنع لغيره وهو تضمنه لمفسدة؛ وذلك لأنه يتضمن مصلحة عظيمة وهي التدريج

والترقي من الأحكام الخفيفة واليسيرة إلى الأحكام الثقيلة والشديدة، فيشرع الله عز وجل الحكم خفيفاً ميسراً في أول الأمر حتى تتمرن النفوس عليه وتتهيأ لقبول ما هو أثقل منه، ثم ينسخه إلى حكم أثقل منه فيكون ذلك أقرب إلى قبول الحكم الأثقل، كما حصل في ابتداء التكاليف الشرعية، فلم يحرم الخمر من أول الأمر، بل حرم على التدريج، كذلك الربا ونحو ذلك.

وذلك لحكمة أرادها الله عز وجل؛ حيث إن الناس حديثو عهد بكفر فلو أنزلت عليهم الأحكام الثقيلة أولاً: لنفر أكثر من دخل في الإسلام، ولكن الله عز وجل تدرج بهم في الأحكام؛ لئلا يقعوا في ذلك، وهذه مصلحة عظيمة لمن تدبرها.

* * *

دليل جوازه شرعاً

قوله: **(وقد نسخ التخيير بين الفدية والصيام بتعين الصيام، وجواز تأخير الصلاة حالة الخوف إلى وجوب الإتيان بها، وحرم الخمر، ونكاح المتعة، والحمر الأهلية، وأمر الصحابة بترك القتال والأعراض عنه ثم نسخ بإيجاب الجهاد)**.

ش: **أقول**: لقد استدل الجمهور على جواز نسخ الحكم من الأخف إلى الأثقل بالشرع؛ حيث وقع ذلك، وذلك في صور كثيرة منها:

الأولى: أوجب الله تعالى صيام رمضان في ابتداء الإسلام مخيراً بينه وبين الفداء بالمال الثابت بقوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة: ١٨٤] ثم نسخ ذلك بتعيين الصيام وتحتمه الذي دل عليه قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥] ومعلوم أن الثاني أشق من الأول:

فقد أخرج البخاي ومسلم ــ كما ذكر ذلك ابن الأثير في «جامع الأصول» ــ عن سلمة ابن الأكوع لما نزلت هذه الآية: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة: ١٨٤] كان من أراد أن يفطر فله ذلك ويفتدي حتى نزلت الآية التي بعدها فنسختها، وفي رواية حتى نزلت هذه الآية: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥].

الثانية: أنه كان في أول الإسلام يجوز تأخير الصلاة في حالة الخوف إلى وقت آخر أكثر أمناً، ونسخ ذلك إلى وجوب الإتيان بها في حالة الخوف في حرب أو نحوه قال تعالى: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوٓاْ أَسْلِحَتَهُمْ . . .﴾ [النساء: ١٠٢]، ولا شك أن الحكم الناسخ وهو الصلاة أثناء الخوف أشد وأثقل من الحكم المنسوخ وهو تأخير الصلاة في الخوف.

الثالثة: أنه في أول الإسلام كان الخمر مباحاً ثم بدأ في تحريمه على التدرج حتى حرم بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾﴾ [المائدة: ٩٠] ولا شك أن تحريم الخمر بعد إباحته نسخ من الأخف إلى الأثقل.

الرابعة: أنه كان في أول الإسلام يباح نكاح المتعة ثم نسخ ذلك فقد أخرج مسلم وابن ماجه والدارمي والإمام أحمد أن النبـي ﷺ قال: «يا أيها الناس إني كنت أذنت لكم في الاستمتاع ألا وإن الله قد حرمها إلى يوم القيامة» ولا شك أن تحريم المتعة بعد إباحتها نسخ من الأخف إلى الأثقل.

الخامسة: أن لحوم الحمر الأهلية كانت مباحة في أول الإسلام فحرمها الله سبحانه وهذا نسخ، أخرج البخاري ومسلم والترمذي والنسائي ومالك عن علي بن أبـي طالب رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ نهى عن متعة النساء

وعن لحوم الحمر الأهلية» ولا شك أن الحكم الناسخ وهو تحريم لحوم الحمر الأهلية، أشد وأثقل من الحكم المنسوخ وهو إباحتها.

السادسة: أن الصحابة رضوان الله عليهم أمروا ـ في أول الإسلام ـ بترك القتال، والإعراض عن ذلك قال تعالى: ﴿فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ [النساء: ٦٣] وقال: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ﴾ [المائدة: ١٣] وقال: ﴿فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا﴾ [البقرة: ١٠٩] ﴿وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٠٦﴾﴾ [الأنعام: ١٠٦، الحجر: ٩٤].

ثم نسخ ذلك بإيجاب الجهاد في سبيل الله قال تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا﴾ [الحج: ٣٩].

ومعلوم أن الحكم الناسخ وهو وجوب الجهاد أشد وأشق وأثقل من عدمه.

السابعة: «نسخ وجوب صوم عاشوراء بصوم رمضان: فقد أخرج البخاري عن عائشة رضي الله عنها قالت: «كان يوم عاشوراء تصومه قريش في الجاهلية، وكان رسول ﷺ يصومه في الجاهلية، فلما قدم المدينة صامه وأمر بصيامه، فلما فرض رمضان ترك يوم عاشوراء فمن شاء صامه ومن شاء تركه».

ولا شك أن الحكم الناسخ وهو وجوب صيام رمضان أشق من الحكم المنسوخ وهو صوم يوم عاشوراء.

الثامنة: أوجب الله تعالى ـ في ابتداء الإسلام ـ الحبس في البيوت للنساء والإيذاء بالقول للرجال على جريمة الزنا قال تعالى في ذلك: ﴿وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِن نِّسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ فَإِن شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴿١٥﴾ وَاللَّذَانِ

يَأْتِيَٰنِهَا مِنكُمْ فَـَٔاذُوهُمَا فَإِن تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَآ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيمًا ﴿١٦﴾﴾ [النساء: ١٥، ١٦].

ثم نسخ ذلك بالجلد: مائة جلدة وتغريب عام في حق الزاني البكر، وبالجلد والرجم في حق المحصن، قال تعالى في ذلك: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ ﴾ [النور: ٢]، وسبق أن ذكرنا حديث عبادة بن الصامت الذي قال النبي ﷺ فيه: «خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة والثيب بالثيب جلد مائة والرجم».

ومعروف أن الحكم الناسخ ـ هنا ـ أشد وأشق من الحكم المنسوخ.

هذه أهم أدلة المذهب الأول ـ وهو قول الجمهور: يجوز نسخ الأخف بالأثقل ـ، وهو الحق؛ وذلك لأنه إذا جاز أن لا يكلف الله عباده ابتداءً ثم يكلفهم العبادات الشاقة جاز أن ينتقل من الأخف إلى الأثقل ولا فرق بينهما في المعنى.

* * *

الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الثاني

قوله: (والآيات التي احتجوا بها وردت في صور خاصة أريد بها التخفيف وليس فيه منع إرادة التثقيل، وقولهم: «إن الله رؤوف» فلا يمنع من التكليف بالأثقل كما ورد في التكليف ابتداء وتسليط المرض، والفقر، وأنواع العذاب لمصالح يعلمها).

ش: **أقول**: لقد أجاب ابن قدامة ـ رحمه الله ـ والجمهور عما أورده أصحاب المذهب الثاني من أدلة بقولهم:

أما دليلهم الأول: ـ وهو استدلالهم بقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] ـ فيمكن أن يجاب عنه بأجوبة:

الجواب الأول: أن تلك الآية وردت في صورة خاصة؛ حيث وردت في سياق تخفيف الصوم عن المريض والمسافر، وإذا كان الأمر كذلك لا تصلح لأن تكون عامة وبالتالي لا تصح لإثبات قاعدة أصولية.

واكتفى ابن قدامة بهذا الجواب عن تلك الآية.

الجواب الثاني: على فرض أنها عامة فإنا نحملها على ما فيه اليسر والعسر بالنظر إلى المآل، ولا يخفى أن التكليف بما هو أشق في الدنيا إذا كان ثوابه المآلي أكثر وأدفع للعقاب المجتلب أنه يسر، لا عسر.

الجواب الثالث: أنه لو صح أن الله لا يريد العسر لما جاز أن يكلف الله سبحانه الخلق عبادة فيها مشقة، وهذا لا يقوله أحد.

أما دليلهم الثاني: ـ وهو استدلالهم بقوله تعالى: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٦] ـ فيمكن الجواب عنه بأن الآية وردت في صورة خاصة؛ حيث وردت في الجهاد بدليل سياق الآيات قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ حَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَى ٱلْقِتَالِ ۚ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَـٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ ﴿٦٥﴾ ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّـٰبِرِينَ ﴿٦٦﴾﴾ [الأنفال: ٦٥، ٦٦].

وإذا كانت الآية خاصة فلا تعم، وليس فيها لفظ عموم حتى يقتضي التخفيف في كل شيء على كل وجه.

أما دليلهم الثالث: ــ وهو استدلالهم بقوله تعالى: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْۚ﴾ [النساء: ٢٨] ــ فيمكن أن يجاب عنه بجوابين:

الجواب الأول: الآية وردت في صورة خاصة؛ حيث وردت في سياق نكاح الأمة لمن لم يجد طول الحرة قال تعالى: ﴿ وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم. . .﴾ إلى قوله: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴿٢٨﴾﴾ [النساء: ٢٥ ــ ٢٨].

وليس فيها لفظ عموم حتى يلزم من ذلك التخفيف في كل شيء، فلا تصلح أن يستدل بها هنا.

واكتفى ابن قدامة بهذا الجواب.

الجواب الثاني: على تقدير العموم فليس فيها ما يدل على إرادة التخفيف في كل شيء، بل جاز أن يكون المراد من ذلك التخفيف في المآل برفع أثقال الآخرة، والعقاب على المعاصي بما يحصل لنا من الثواب الجزيل على الأعمال الشاقة علينا في الدنيا.

أما دليلهم الرابع: ــ وهو قولهم: إن الله رؤوف بعباده فلا يليق أن يثقل عليهم ــ فيمكن أن يجاب عنه بأن كون الله تعالى متصفاً بالرحمة والرأفة لعباده لا يمنع من نسخ الشيء من الأخف إلى الأثقل؛ قياساً على التكاليف ابتداءً؛ فإن الله تعالى لم يكلف عباده ابتداءً ثم كلفهم بإقامة العبادات الشاقة الثقيلة الشديدة وهو ــ مع ذلك ــ متصف بالرحمة والرأفة فإذا جاز ذلك جاز أن ينتقل من الأخف إلى الأثقل ولا فرق بينهما في المعنى.

كذلك يقال: نسخ الشيء من الأخف إلى الأثقل لا يمنع من اتصافه بالرحمة والرأفة؛ قياساً على تسليط الأمراض أو الفقر وغير ذلك من أنواع العذاب والمؤذيات على بعض المؤمنين، هل معنى ذلك أنه لم يرأف بهم ولم

يرحمهم؟ بل إنه سبحانه رؤوف رحيم بعباده، ولذلك يصيبهم ببعض ما ذكرناه؛ ابتلاء وامتحاناً منه لهم، وتكثيراً لثوابهم في الآخر، وتكفيراً لذنوب قد اقترفوها في دنياهم، أو تكون تلك المصائب التي يصيب الله بها من يشاء من عباده مانعة لهم من أمور هي أعظم من تلك المصائب ككفر أو بطر أو فسق أو نحو ذلك، فعلمنا أنه سبحانه لا يصيب أي عبد من عباده بأي أذى إلاَّ وفيه مصلحة له.

كذلك هنا ينسخ الحكم من الأخف إلى الأثقل لمصلحة يعلمها هو سبحانه، قد نعلمها نحن وقد لا نعلمها. والله أعلم بالصواب.

أما دليلهم الخامس: ـ وهو استدلالهم بقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ﴾ [البقرة: ١٠٦] ـ فيمكن أن يجاب عنه بجوابين:

الجواب الأول: أن ظاهر هذه الآية أنه نسخ التلاوة، وقد يجوز أن يكون ثوابه أكثر، وقد ورد التفضيل في ثواب القرآن.

الجواب الثاني: هذا الاستدلال لا حجة لهم فيه؛ بسبب أن الخير المذكور في الآية هو ما كان خيراً في الدين، ولعل الأصعب في العبادات هو الخير في الدين من الأخف؛ لأن ثوابه أكثر، أخرج البخاري أن النبي ﷺ قال لعائشة رضي الله عنها: «ثوابك على قدر نصبك».

أما دليلهم السادس: ـ وهو استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧] ـ فيمكن أن يجاب عنه بأنه لا يلزم من وضع الإصر والثقل الذي كان على من قبلنا امتناع ورود نسخ الأخف بالأثقل في شرعنا.

أما دليلهم السابع: ـ وهو استدلالهم بقولهم: إن النسخ يكون للأنفع للعباد والأقرب إلى حصول الطاعة وذلك يكون بنقل المكلفين من الأشد إلى

الأخف دون العكس ـ فيمكن أن يجاب عنه: بأن ما ذكروه لازم عليهم في ابتداء التكليف ونقل الخلق من الإباحة والإطلاق إلى مشقة التكليف، وكذلك نقلهم من الصحة إلى السقم، ومن الغنى إلى الفقر، ومن الشباب إلى الهرم؛ حيث إن ما نقلهم إليه أشد وأشق مما نقلهم عنه، وكل ما ذكروه فهو بعينه لا زمهم ها هنا فما هو جوابكم عن ذلك؟

فإن أجابوا فهو جوابنا في محل النزاع.

أما دليلهم الثامن: ـ وهو استدلالهم بقولهم: إن النسخ والتخفيف بمعنى واحد، فقولنا «خففت عليك ولكن إلى شيء هو أثقل» لحصل التناقض ـ يمكن أن يجاب عنه: بأن ذلك لا يسلم فإن النسخ ليس بمعنى التخفيف والحط في اللغة، بل النسخ رفع أو نقل أو إزالة، وقد ذكرنا فيما سبق أن هذه الألفاظ لا تشعر بوجود البدل.

تنبيه: نقل بعضهم أن المذهب الثاني ـ وهو عدم جواز النسخ من الأخف إلى الأثقل ـ قال به الشافعي، وهذا ليس بصحيح كما قال ابن برهان في «الوصول».

قال الزركشي في «البحر المحيط»: كأن مستند النقل عنه هو: قول الشافعي في «الرسالة»: «إن الله فرض فرائض أثبتها وأخرى نسخها رحمة وتخفيفاً لعباده» فاختلف أصحابنا كما قاله أبو إسحاق المروزي.

والظاهر: أن الإمام الشافعي أشار بذلك القول إلى وجه الحكمة في النسخ، والله أعلم.

* * *

حكم من لم يبلغه الناسخ

قوله: **(فصل إذا نزل الناسخ فهل يكون نسخاً في حق من لم يبلغه؟)**.

ش: **أقول**: اتفق العلماء على أن الخطاب الناسخ إذا كان مع جبريل ـ عليه السلام ـ قبل أن يبلغه النبي ﷺ لم يثبت له حكم في حق المكلفين؛ لأن ثبوت الحكم فرع العلم به ولو علمه واحد منهم، ولم يتحقق ذلك.

واختلفوا فيما إذا ورد الناسخ، ولكن لم يبلغه الأمة على مذهبين:

* * *

المذهب الأول

قوله: **(قال القاضي: ظاهر كلام أحمد ـ رحمه الله ـ أنه لا يكون نسخاً)**.

ش: **أقول**: **المذهب الأول**: أنه لا يكون نسخاً في حق من لم يبلغه أي: أن الحكم الأول لم يرتفع في حق من لم يبلغه الناسخ، ولا يلزمه العمل بالناسخ، ولا يأثم إذا لم يعمل به.

ذهب إلى ذلك الحنفية والمعتزلة، ورجحه الآمدي في «الإحكام»، والقاضي أبو يعلى في «العدة» وذكر أنه ظاهر قول الحنابلة؛ لأن الإمام أحمد أخذ بقصة أهل قباء.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: **(لأن أهل قباء بلغهم نسخ الصلاة إلى بيت المقدس وهم في الصلاة فاعتدوا بما مضى من صلاتهم)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول بأدلة:

الدليل الأول: ما أخرجه البخاري ومسلم والنسائي والإمام مالك وأحمد عن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ أنه قال: بينما الناس في صلاة الصبح بقباء إذ جاءهم آت فقال: إن رسول الله قد أنزل عليه الليلة وقد أمر أن يستقبل الكعبة فاستقبلوها، وكانت وجوههم إلى الشام فاستداروا إلى الكعبة.

وجه الاستدلال: أن أهل قباء اعتدوا بما مضى من صلاة الصبح فلم يقضوها، ولو كان النسخ ثبت في حقهم لأمروا بالقضاء، فلما لم يؤمروا بالقضاء دل على أن النسخ لم يكن ثبت في حقهم.

واكتفى ابن قدامة بذكر هذا الدليل.

الدليل الثاني: أن نسخ الحكم قبل علم المكلف يتضمن تكليف المحال وإلزام ما لا يطاق، والله تعالى إذا كلف عبده أباح له الطريق المفضي إلى العلم بما كلفه، وكل حالة تنافي العلم فهي منافية للتكليف.

الدليل الثالث: أن الخطاب الناسخ غير لازم للمكلف قبل تبليغه به لا نصاً ولا حكماً.

أما النص: فقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾ [الإسراء: ١٥]، وقوله تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِىٓ أُمِّهَا رَسُولًا﴾ [القصص: ٥٩].

وأما الحكم: فهو أن المكلف لو فعل العبادة التي ورد بها الناسخ على وجهها قبل بلوغه بالناسخ: لكان آثماً عاصياً غير خارج به عن العهدة، كما لو صلى إلى الكعبة قبل بلوغ النسخ إليه، ولو كان مخاطباً بذلك لخرج به عن العهدة ولما كان عاصياً بفعل ما خوطب به.

* * *

المذهب الثاني وأدلته

قوله: (وقال أبو الخطاب: يتخرج أن يكون نسخاً؛ بناء على قوله ـ في الوكيل ـ : ينعزل بعزل الموكل وإن لم يعلم؛ لأن النسخ بنزول الناسخ لا بالعلم؛ إذ العلم لا تأثير له إلاَّ في نفي العذر ولا يمتنع وجوب القضاء على المعذور كالحائض والنائم، والقبلة يسقط استقبالها في حق المعذور، فلهذا لم تجب على أهل قباء الإعادة).

ش: **أقول: المذهب الثاني**: أنه يكون نسخاً في حق من لم يبلغه، أي: أن الحكم الناسخ يثبت في حكم المكلفين قبل تبليغهم به ـ بمعنى: يثبت في ذمتهم ـ .

ذهب إلى ذلك بعض الشافعية منهم ابن برهان في «الوصول»، وقال أبو الخطاب في «التمهيد»: هذا المذهب يتخرج على قول الإمام أحمد: «إن الوكيل ينعزل بعزل الموكل وإن لم يعلم».

معنى ذلك: أنه كما قال الإمام أحمد: إن الوكيل ينعزل بعزل الموكل وإن لم يعلم الوكيل: كذلك هنا يكون الناسخ ثابتاً في حق المكلف وإن لم يعلم به.

استدل أصحاب هذا المذهب بأدلة منها:

الدليل الأول: أنه لا يمتنع شرعاً أن يسقط حكم الخطاب بما لم يعلمه، فمثلاً: لو وكل وكيلاً في بيع سلعة ثم عزل الموكل ذلك الوكيل فإنه ينعزل وإن لم يعلم بذلك العزل، فإن باع السلعة بطل بيعه، ويبطل أي تصرف من الوكيل بعد عزل الموكل له وإن لم يعلم الوكيل بذلك.

الدليل الثاني: أن النسخ يكون بنزول الناسخ لا بالعلم به؛ لأن العلم لا دخل له في ثبوت النسخ، ولا تأثير له إلاَّ في نفس العذر؛ حيث يكون

الإنسان معذوراً بعدم العلم فيلزمه الاستدراك بالقضاء، ووجوب قضاء ما فات على المعذور لا يمتنع، ولزوم القضاء للصلاة إذا عرف أن الناسخ قد نزل منذ مدة فذلك يعرف بدليل نص أو قياس. وربما يجب القضاء حيث لا يجب الأداء كما في الحائض: فإنها لو صامت عصت ويجب عليها القضاء، فكذلك يجوز أن يقال هذا لو استقبل الكعبة قبل علمه بنسخ استقبال بيت المقدس: عصى ويلزمه استقبالها في القضاء.

وكما نقول في النائم إذا استيقظ: يلزمه قضاء ما لم يكن واجباً عليه وهو في حالة النوم؛ وذلك لأن من لا يفهم لا يخاطب.

فإن قيل: يلزم من كلامكم هذا: أن أهل قباء يلزمهم إعادة ما صلوه قبل بيت المقدس قبل أن يبلغهم مبلغ الناسخ ولكن لم يفعلوا، وهذا يدل على سقوطه عنهم، وسقوطه يدل على أن الحكم الناسخ لا يلزم من لم يبلغه.

قلنا ـ أي قال أصحاب المذهب الثاني ـ : إن أهل قباء كانوا معذورين، والعذر هو عدم العلم، واستقبال القبلة يسقط في حق المعذور في جميع الصلاة، فإذا اشتبهت جهة القبلة على المسلم فاجتهد وأخطأها فإن صلاته تصح وإن وقعت جميعها إلى غير القبلة، فإذا كانت الصلاة كلها تصح مع أنها صليت إلى غير القبلة فمن باب أولى أن تصح الصلاة مع ترك استقبال جزء منها للعذر وهو: عدم العلم.

هذا بيان ما أورده ابن قدامة من أدلة أصحاب المذهب الثاني.

الدليل الثالث: أن النسخ إسقاط فلا يعتبر فيه رضى من يسقط عنه فلا يعتبر فيه علمه كالطلاق والعتاق والإيلاء.

الدليل الرابع: أن الناسخ حكم متجدد تعلق بفعل المكلفين فلا يتوقف

العمل به على علم واحد منهم ولم يعلمه الباقي، فإن الحكم يثبت في حق الجميع اتفاقاً.

* * *

الجواب عن استدلال أصحاب المذهب الثاني

قوله: (وقال بعض من نصر الأول: النسخ بالناسخ لكن العلم شرط؛ لأن الناسخ خطاب ولا يكون خطاباً في حق من لم يبلغه).

ش: **أقول:** ابن قدامة ـ هنا ـ أجاب عن الدليل الثاني ـ مما ذكرناه ـ فقط، وسأبدأ بالجواب عن الدليل الأول ثم الثاني إلى آخره. فأقول:

أما دليلهم الأول ـ وهو قياسهم المسألة على الوكيل ينعزل بعزل الموكل ـ فيمكن أن يجاب عن ذلك بجوابين:

الجواب الأول: لا نسلم أن الوكيل ينعزل بعزل الموكل وإن لم يعلم الموكل فقد روي عن الإمام أحمد رواية نقلها عنه ابن قدامة في «المغني»: أن الوكيل لا ينعزل إلاَّ بعد علمه فيصح بيعه وجميع تصرفاته، وكذلك إن مات الموكل ولم يعلم الوكيل.

الجواب الثاني: سلَّمنا ما قلتم: «إن الوكيل ينعزل بعزل الموكل وإن لم يعلم بالعزل» ـ كما هي الرواية الأخرى التي ذكرها ابن قدامة في «المغني» ـ لكن مع ذلك يوجد فرق بين عزل الوكيل مع عدم علمه، وثبوت حكم الناسخ مع عدم علم المكلف وهو: أن أوامر الله ـ تعالى ـ ونواهيه مقرونة بالثواب والعقاب فاعتبر فيها علم المأمور به والمنهي عنه بخلاف الإذن في التصرف والرجوع فيه فإنه لا يتعلق به ثواب ولا عقاب.

أما دليلهم الثاني ــ وهو قولهم: «إن النسخ يكون بنزول الناسخ لا بالعلم به» ــ فيمكن الجواب عنه بما ذكره ابن قدامة ــ هنا ــ .

بيان ذلك الجواب أن يقال لهم: نحن معكم بأن النسخ يكون بالناسخ لا بالعلم، ولكن رفع الحكم بالنسخ مشروط بعلم المكلف به، ولا يتحقق المشروط ــ وهو رفع الحكم ــ بدون تحقق شرطه ــ وهو علم المكلف ــ .

أو تقول ــ في الجواب ــ بعبارة أخرى: إن الناسخ خطاب موجه إلى المكلف، ولا يكون خطاباً موجهاً إلى المكلف إلَّا إذا علم به.

أما دليلهم الثالث ــ وهو قولهم: إن النسخ إسقاط حق لا يعتبر فيه رضى المسقط عنه ــ فيمكن أن يجاب عنه بأن يقال: لِمَ قالوا بأن النسخ إذا لم يتوقف على رضى المنسوخ عنه لا يتوقف على علمه؟ ولا يلزم من عدم اعتبار العلم في صور الاستشهاد عدم اعتباره في النسخ، فإنه لا مانع أن يكون عدم اعتبار العلم في صور الاستشهاد صحيحاً لعدم تضمنه رفع حكم خطاب سابق، بخلاف اعتبار العلم في النسخ فلا بد منه؛ لأنه يتضمن رفع حكم خطاب سابق.

أما دليلهم الرابع ــ وهو قولهم: لا يتوقف العمل بالناسخ على علم واحد ولم يعلمه الباقي ــ فيمكن الجواب عن ذلك بوجود الفارق: فإنه عند تبليغ أحد المكلفين قد وجد التمكن من العلم بواسطة تبليغه لهذا الواحد، أما عند عدم التبليغ فلم يوجد التمكن المذكور.

* * *

الراجح

الراجح هو المذهب الأول وهو: أن الناسخ لا يكون نسخاً في حق من لم يبلغه؛ وذلك لما ذكر من الأدلة على ذلك.

ولأن الناسخ لو ثبت أنه نسخ في حق من لم يبلغه: للزم من ذلك وجوب الشيء وتحريمه في وقت واحد.

بيان ذلك: أنه لو نسخ واجب بمحرم أثم بترك الواجب اتفاقاً، وأيضاً بأثم بعمله بالثاني اتفاقاً.

ولأن شرط الحساب العلم والإبلاغ، والله سبحانه لا يحاسب العباد على أشياء لم تبلغهم ولم يعلموا بها؛ لأن الحساب فرع العلم، كما سبق الإشارة إلى ذلك.

تنبيه: اعلم أن هذه المسألة تعتبر فرعاً من فروع مسألة تكليف ما لا يطاق فمن قال بصحة تكليف ما لا يطاق قال هنا: إن الناسخ يكون نسخاً في حق من لم يبلغه، ومن قال بعدم صحة تكليف ما لا يطاق قال هنا: إن الناسخ لا يكون نسخاً في حق من لم يبلغه وهو الصحيح كما سبق.

* * *

نسخ القرآن بالقرآن

قوله: (فصل يجوز نسخ القرآن بالقرآن).

ش: **أقول**: نسخ القرآن بالقرآن جائز بالاتفاق، بقوله تعالى: ﴿۞ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦]، وهذا صريح في ذلك.

ولوقوعه؛ حيث نسخ القرآن بالقرآن كثيراً من ذلك نسخ الاعتداد بالحول في الوفاة بأربعة أشهر وعشر. قال تعالى: ﴿مَّتَـٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة: ٢٤٠]. ثم قال في نسخ ذلك: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤].

* * *

نسخ السنة المتواترة بالسنة المتواترة

قوله: (والسنة المتواترة بمثلها).

ش: **أقول**: نسخ السنة المتواترة بالسنة المتواترة جائز بالاتفاق أيضاً؛ حيث إنه جائز عقلاً وشرعاً، ولا يوجد مثال لذلك؛ لأن كلها آحاد إما في أولها، وإما في آخرها، وإما في أول إسناده إلى آخره.

* * *

نسخ سنة الآحاد بسنة الآحاد

قوله: (والآحاد بالآحاد).

ش: **أقول**: نسخ سنة الآحاد بسنة الآحاد جائز بالاتفاق؛ لاتحاد الرتبة، ولوقوعه: حيث أخرج الإمام مسلم وأبو داود، والترمذي عن بريدة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها».

مثال آخر لوقوعه ما أخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجه وأحمد ــ كما جاء في المنتقى من الأخبار ــ عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ ــ في شارب الخمر «فإن سكر فاجلدوه، ثم إن سكر فاجلدوه، ثم إن سكر فاجلدوه فإن عاد الرابعة فاضربوا عنقه»، وزاد أحمد: «قال الزهري فأتي رسول الله ﷺ بسكران في الرابعة فخلى سبيله».

* * *

نسخ الآحاد من السنة بالمتواتر منها

هذا لم يذكره ابن قدامة ــ رحمه الله ــ ؛ وهو جائز بالاتفاق أيضاً؛ وذلك لأن التواتر يوجب العلم ويقطع العذر، والآحاد يوجب الظن، ونسخ الشيء بما هو أعلى منه جائز ولكنه لم يقع.

* * *

نسخ السنة بالقرآن

قوله: (والسنة بالقرآن).

ش: **أقول**: يجوز نسخ السنة بالقرآن، أومأ إلى هذا المذهب الإمام أحمد، وهو مذهب أصحاب أبي حنيفة، وهو قول للشافعي، وقيل: إنه مذهب الجمهور.

أي: أن تكون السنة منسوخة، والقرآن هو الناسخ.

* * *

أدلة الجمهور على جواز نسخ السنة بالقرآن

قوله: (كما نسخ التوجه إلى بيت المقدس، وتحريم المباشرة في ليالي رمضان، وجواز تأخير الصلاة حالة الخوف بالقرآن وهو في السنة).

ش: **أقول**: استدل الجمهور على جواز نسخ السنة بالقرآن بالوقوع الشرعي؛ حيث وقع في الشرع أن القرآن نسخ السنة، ولو لم يكن جائزاً لما وقع، من ذلك:

أولاً: نسخ القبلة وذلك أن النبي ﷺ لما قدم المدينة صلى ستة عشر شهراً إلى بيت المقدس ثم نسخ ذلك بالقرآن بقوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٤٤]، ومعلوم أن صلاة النبي ﷺ إلى بيت المقدس لم يكن ثابتاً بقرآن، وقد نسخ بالقرآن.

ولا يمكن أن يقال: إن التوجه إلى بيت المقدس كان معلوماً بالقرآن وهو قوله تعالى: ﴿فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥]؛ لأن قوله: ﴿فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ تخيير بين القدس وغيره من الجهات، والمنسوخ إنما هو وجوب التوجه إليه عيناً، وذلك غير معلوم من القرآن.

ثانياً: نسخ تحريم المباشرة في ليالي رمضان، بيان ذلك:

أخرج البخاري عن البراء ـ رضي الله عنه ـ قال: كان أصحاب محمد ﷺ إذا كان الرجل فحضر الإفطار فنام قبل أن يفطر لم يأكل ليلته ولا يومه حتى يمسي وإن قيس الأنصاري كان صائماً فلما حضر الإفطار أتى امرأته فقال لها: «أعندك طعام؟» قالت: «لا، ولكن انطلق فأطلب لك» وكان يعمل في يومه فغلبته عيناه فجاءته امرأته فلما رأته قالت: «خيبة لك» فلما انتصف النهار غشي عليه فذكر ذلك للنبي ﷺ فنزلت هذه الآية: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧]، ففرحوا بها فرحاً شديداً ونزل قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧].

وأخرج البخاري أيضاً عن البراء: أنه لما نزل وجوب صوم رمضان كانوا لا يقربون النساء رمضان كله، وكان رجال يخونون أنفسهم فأنزل الله: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧].

فهنا نسخ ما جاء في السنة بالقرآن قال القرطبي في «تفسيره»: قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧]، لفظ: «أحل» يقتضي أنه كان محرماً قبل ذلك ثم نسخ.

ثالثاً: نسخ تأخير الصلاة حالة الخوف، فقد أخرج النسائي والدارمي وأحمد، والشافعي، عن أبي سعيد الخدري ـ رضي الله عنه ـ أن النبي ﷺ أخر الصلاة يوم الخندق الظهر والعصر والمغرب حتى بعد المغرب بهوي من الليل فصلاها.

ثم نسخ تأخيرها بالقرآن وهو قوله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾

[البقـرة: ٢٣٩]، وقـولـه: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [النساء: ١٠٢].

هذا بيان ما أورده ابن قدامة من صور وقوع نسخ السنة بالقرآن.

رابعاً: أن النبي ﷺ صالح أهل مكة عام الحديبية على أن يرد إليهم من جاءه منهم من المسلمين، وجاءه أبو جندل، وأبو بصير فردهما ــ كما ورد في قصة صلح الحديبية التي ذكرها البخاري ــ.

ثم جاءت امرأة مهاجرة فمنع الله تعالى من ردها ونسخ ذلك بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٍ﴾ إلى قوله: ﴿فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ﴾ [الممتحنة: ١٠]. ذكر ذلك الطبري في «تفسيره».

وهذا نسخ سنة بقرآن؛ حيث إن هذه الآية نسخت ما صالح عليه رسو الله ﷺ وهو من السنة.

خامساً: نسخ الصلاة على المنافقين حيث أخرج البخاري والترمذي والنسائي والطبري في «تفسيره» عن عمر رضي الله عنه أن النبي ﷺ صلى على عبد الله بن أبـي بن سلول المنافق فاعترض عمر ــ رضي الله عنه ــ على هذه الصلاة فقال النبي ﷺ: «أخر عني يا عمر إني خيرت فاخترت، قد قيل لي: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠] الآية، لو أعلم أني لو زدت على السبعين غفر له لزدت». قال: ثم صلى عليه، ومشى معه، وقام على قبره حتى فرغ منه، قال: فعجبت من جرأتي على رسول الله ﷺ والله ورسوله أعلم، قال: فوالله ما كان إلاَّ يسيراً حتى نزلت هاتان الآيتان: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ﴾ [التوبة: ٨٤] الآية، فما صلى رسول الله ﷺ على منافق، ولا قام على قبره حتى قبضه الله عز وجل.

فهذا نسخ سنة بقرآن كما هو ظاهر.

فإن اعترض على تلك الصور وقيل:

لعل هذه الأحكام كانت ثابتة بقرآن نسخ تلاوته وبقي حكمه فيكون من باب نسخ القرآن بالقرآن وهذا متفق عليه.

وإن سلمنا أن الصور قد ثبتت بالسنة لكن لعلها نسخت بالسنة فيكون من قبيل نسخ السنة بالسنة وهذا متفق عليه، والآيات التي ذكرت ليس فيها ما يدل على عدم ارتفاع الأحكام السابقة بالسنة.

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن الأصل عدم ذلك ــ «أي: عدم تجويز أن تكون تلك الصور من باب نسخ القرآن بالقرآن، أو نسخ السنة بالسنة» ــ لا سيما مع عدم الوجود بعد التفتيش والبحث التام، والمسألة اجتهادية فيكفينا فيها التمسك بالأصل، ولا دليل عند المعترض على هذا الاحتمال الذي ذكره.

ثم لو صح هذا الاعتراض: لما ثبت ناسخ علم تأخره عن منسوخ إلاَّ إذا قيل: هذا ناسخ وذلك منسوخ وهذا خلاف المروي عن الأصوليين.

ثم لو فتح هذا الباب اقتضى أن لا يتعين ناسخ ولا منسوخ؛ لاحتمال أن يقال في كل ناسخ: إنه ليس بناسخ بل غيره، ويقال في كل منسوخ: إنه ليس بمنسوخ بل غيره، وهو خلاف الإجماع في الاكتفاء بالحكم على كون ما وجد من الخطاب الصالح لنسخ الحكم هو الناسخ وأن ما وجد من الدليل الصالح لإثبات الحكم هو المثبت وإن احتمل إضافة الحكم والنسخ إلى غير ما ظهر مع عدم الظفر به بعد البحث التام عنه.

واقتصر ابن قدامة ــ رحمه الله ــ على الاستدلال على جواز نسخ السنة بالقرآن بذكر بعض الصور الواقعة.

وهناك أدلة أخرى دلت على جواز نسخ السنة بالقرآن ذكرها الأصوليون منها:

أن الكتاب والسنة وحي من الله تعالى قال تعالى في ذلك: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: ٣، ٤]، غير أن الكتاب متعبد بتلاوته بخلاف السنة، ونسخ حكم أحد الوحيين بالآخر غير ممتنع عقلاً، ولهذا فإنا لو فرضنا خطاب الشارع بجعل القرآن ناسخاً للسنة لما لزم عنه محال عقلاً، فدل على الجواز العقلي.

ما سبق هو مذهب الجمهور وهو جواز نسخ السنة بالقرآن.

• وذهب بعض العلماء إلى أنه لا يجوز نسخ السنة بالقرآن، وهو قول للإمام الشافعي ذكره أبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع».

استدل أصحاب هذا المذهب بأدلة:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].

وجه الاستدلال: أن هذه الآية تدل على أن السنة بيان للقرآن، والناسخ بيان للمنسوخ، فلو كان القرآن ناسخاً للسنة لكان القرآن بياناً للسنة وسيأتي أن السنة بيان للقرآن، فيلزم من ذلك أن كل واحد منهما بيان للآخر، وهذا دور، والدور باطل فامتنع أن يكون القرآن ناسخاً للسنة.

يجاب عن ذلك: بأنه ليس في قوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، دليل على أنه لا يتكلم إلاّ بالبيان، كما أنك إذا قلت: «إذا دخلت الدار لا تسلم على زيد» ليس فيه لا تفعل فعلاً آخر.

سلمنا أن السنة كلها بيان لكن البيان هو الإبلاغ، وحمله على هذا أولى؛ لأنه عام في كل القرآن، أما حمله على بيان المراد فهو تخصيص ببعض ما أنزل وهو ما كان مجملاً أو عاماً مخصوصاً، وحمل الكلام على العام أولى من حمله على الخاص.

جواب آخر: أن الشارع لما جعل السنة بياناً للقرآن نبه بذلك على أن القرآن أولى أن يكون بياناً للسنة؛ لأنه أعلى منها، فإذا جاز أن يبين الأعلى بالأدنى فلأن يجوز أن يبين الأدنى بالأعلى أولى.

الدليل الثاني: قالوا فيه إن القرآن والسنة جنسان مختلفان من الأدلة فلم يجز نسخ أحدهما بالآخر كنسخ الكتاب بالسنة.

يجاب عن ذلك بأن النسخ في الأصل لم يمتنع؛ لكونهما جنسين، وإنما امتنع؛ لأن أحدهما أصل للآخر والآخر فرع له، ولأن أحدهما أدنى فلم يجز نسخ الأصل بفرعه، ولا نسخ الأعلى بالأدنى وهذا المعنى مدفوع في مسألتنا؛ حيث إنا لا ننسخ الأعلى بما هو دونه، وإنما ننسخ الأدنى بما هو أعلى منه، وليس هاهنا معنى يمنع من ذلك.

الدليل الثالث: قالوا: إنه لو نسخت السنة بالقرآن للزم تنفير الناس عن النبي ﷺ وعن طاعته لإيهامهم أن الله ـ تعالى ـ لم يرض ما سنه رسوله ﷺ وذلك مناقض لمقصود البعثة ولقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٦٤].

يجاب عن ذلك بوجهين:

الوجه الأول: أن ذلك إنما يصح أن لو كانت السنة من عند الرسول ﷺ من تلقاء نفسه وليس كذلك، بل إنما السنة من الوحي قال تعالى في ذلك: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: ٣، ٤].

الوجه الثاني: أنه لو امتنع نسخ السنة بالقرآن لدلالته على أن ما شرعه أولاً غير مرضى: لامتنع نسخ القرآن بالقرآن والسنة بالسنة، وهو خلاف الإجماع؛ حيث إنه قد اتفق على جواز نسخ القرآن بالقرآن والسنة بالسنة.

تنبيه في بيان حقيقة قول الإمام الشافعي في هذه المسألة:

لقد كثر الكلام حول مذهب الإمام الشافعي في هذه المسألة حيث ورد عنه: أنه يقول لا يجوز نسخ السنة بالقرآن فاستنكر جماعة من العلماء ذلك منه:

من ذلك: أن القاضي عبد الجبار بن أحمد كثيراً ما ينصر مذهب الشافعي في الأصول والفروع فلما وصل إلى هذا الموضع قال: «هذا الرجل كبير لكن الحق أكبر منه».

وقال إلكيا الهراسي في «تعليقه»: «قد صح عن الشافعي أنه قال في «رسالتيه» جميعاً إن ذلك ــ «يعني نسخ السنة بالقرآن» ــ غير جائز وعدَّ ذلك من هفواته، وهفوات الكبار على أقدارهم، ومن عد خطؤه عظم قدره».

وقال ــ أيضا ــ والمتغالون في محبة الشافعي لما رأوا أن هذا القول لا يليق طلبوا له محامل ذكروها في كتبهم وأورد إلكيا بعضها ثم قال: واعلم أنهم صعَّبوا أمراً سهلاً وبالغوا في غير عظيم، وهذا إن صح عن الشافعي فهو غير منكر، وإن جبن بعض الأصحاب عن نصرة هذا المذهب فذلك لا يوجب ضعفه، ولقد نصر هذا المذهب الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، والأستاذ أبو منصور البغدادي، وصنف أبو الطيب سهل بن أبي سهل الصعلوكي كتاباً في نصرة هذا المذهب.

قلت: وعبارة الإمام الشافعي في الرسالة هي: «وهكذا سنة رسول الله لا ينسخها إلاَّ سنة لرسول الله، ولو أحدث الله لرسوله في أمر سن فيه غير ما سن رسول الله ﷺ لسن فيما أحدث الله إليه حتى يبين للناس أن له سنة ناسخة التي قبلها مما يخالفها وهذا مذكور في سنته ﷺ».

ثم قال بعد ذلك: «فإن قال قائل: هل تنسخ السنة بالقرآن؟ قيل: لو

نسخت السنة بالقرآن كانت للنبي فيه سنة تبين أن سنته الأولى منسوخة بسنته الآخرة حتى تقوم الحجة على الناس بأن الشيء ينسخ بمثله».

ثم قال: «ولو جاز أن يقال: قد سن رسول الله ثم نسخ سنته بالقرآن ولا يؤثر عن رسول الله السنة الناسخة: جاز أن يقال فيما حرم رسول الله من البيوع كلها: قد يحتمل أن يكون حرمها قبل أن ينزل عليه: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، وفيمن رجم من الزناة قد يحتمل أن يكون الرجم منسوخاً لقول الله: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢].

هذه مواضع كلام الإمام الشافعي عن هذه المسألة.

وقد اجتهد المجتهدون في بيان وإيضاح قول الشافعي السابق، فذكر الماوردي في «أدب القاضي» ثلاثة أوجه لإيضاح قول الإمام الشافعي وهي:

الأول: أنه لا توجد سنة إلاَّ ولها في كتاب الله ـ تعالى ـ أصل: كانت السنة فيه بياناً لمجمله، فإذا ورد الكتاب بنسخها كان نسخاً لما في الكتاب من أصلها فصار ذلك نسخ الكتاب بالكتاب.

الثاني: أن الله يوحي إلى رسوله بما يخفيه عن أمته، فإذا أراد نسخ ما سنه الرسول ﷺ أعلمه به حتى يظهر نسخه، ثم يرد الكتاب بنسخه تأكيداً لنسخ رسوله فصار ذلك نسخ السنة بالسنة.

الثالث: أن نسخ السنة بالكتاب يكون أمراً من الله لرسوله بالنسخ، فيكون الله هو الآمر به والرسول هو الناسخ له فصار ذلك نسخ السنة بالكتاب والسنة.

وبين ابن السبكي في «جمع الجوامع» مراد الإمام الشافعي من كلامه

السابق فقال ـ ما معناه ـ : «وحيث وقع نسخ القرآن بالسنة فمعها قرآن عاضد لها يبين توافق الكتاب والسنة، أو نسخ بالقرآن فمعه سنة عاضدة له تبين توافق الكتاب والسنة» وبيان ابن السبكي هذا لعله أقرب إلى فهم مراد الشافعي من غيره، والله أعلم بالصواب.

* * *

نسخ القرآن بالسنة المتواترة

اختلف العلماء في نسخ القرآن بالسنة المتواترة على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(فأما نسخ القرآن بالسنة المتواترة فقال أحمد ـ رحمه الله ـ : لا ينسخ القرآن إلاّ قرآن يجيء بعده، قال القاضي: ظاهره أنه منع منه عقلاً وشرعاً، وهذا قول الشافعي).**

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن نسخ القرآن بالسنة المتواترة لا يجوز شرعاً أما عقلاً فلا مانع منه، وهو رواية عن الإمام أحمد، وهو مذهب الإمام الشافعي، وتبعه على ذلك كثير من العلماء كابن قدامة ـ هنا ـ والقلانسي، والحارث المحاسبي، وعبد الله بن سعيد القطان، والأستاذ أبي إسحاق، وأبي منصور البغدادي.

وسيأتي إن شاء الله الاستدلال على هذا المذهب في موضعه من «الروضة».

وقول الإمام أحمد الذي ذكره ابن قدامة ـ هنا ـ نص عليه الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ في رواية الفضل بن زياد وأبي الحارث وقد سئل: هل

تنسخ السنة القرآن. فقال: لا ينسخ القرآن إلاَّ قرآن يجيء بعده. والسنة تفسر القرآن.

تنبيه: قول ابن قدامة ـ هنا ـ : «قال القاضي: ظاهره أنه منع منه عقلاً وشرعاً».

ليس بصحيح؛ حيث إن أبا يعلى لم يقل ذلك، بل قال ما نصه في «العدة»: «لا يجوز نسخ القرآن بالسنة شرعاً ولم يوجد ذلك، نص عليه رحمه الله في رواية الفضل بن زياد وأبي الحارث...» إلى آخر ما قلناه قريباً، ولم يقل ما نقله ابن قدامة هنا.

والصحيح أن القائل: «ظاهره أنه منع منه عقلاً وشرعاً» هو أبو الخطاب الحنبلي؛ حيث قال في «التمهيد»: «... إلاَّ أن أحمد قال في رواية الفضل بن زياد وأبي الحارث: لا ينسخ القرآن إلاَّ قرآن يجيء بعده والسنة تفسر القرآن فظاهره أنه منع من نسخه شرعاً وعقلاً وبه قال الشافعي».

ويبدو أن الأمر قد التبس على ابن قدامة رحمه الله، فتنبه لذلك.

تنبيه آخر: قول أبي الخطاب: «ظاهره أنه منع منه عقلاً وشرعاً» وهو الذي نقله ابن قدامة ـ هنا ـ فيه نظر؛ حيث إن ظاهر كلام الإمام أحمد لا يفيد: أنه يمنع من نسخ القرآن بالسنة المتواترة عقلاً وشرعاً معاً، بل إنه يفيد: أن نسخ القرآن بالسنة المتواترة غير جائز شرعاً، أما عقلاً فلم يتعرض له الإمام أحمد لا من قريب ولا من بعيد، ولا يستفاد من عبارته؛ لأنه قال: « لاينسخ القرآن إلاَّ قرآن يجيء بعده» فعلق المنع على أمر شرعي لا عقلي.

تنبيه ثالث: قول أبي الخطاب: «ظاهره أنه منع من نسخه شرعاً وعقلاً وبه قال الشافعي»، وهو الذي نقله ابن قدامة ـ هنا ـ فيه نظر أيضاً؛ حيث إنه يستفاد من كلام الشافعي الوارد في رسالته أنه منع من نسخ القرآن بالسنة

المتواترة شرعاً فقط ــ كما قلت في أول المسألة ــ فقال في رسالته: «وأبان الله لهم أنه إنما نسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب، وأن السنة لا ناسخة للكتاب، وإنما هي تبع للكتاب بمثل ما نزل نصاً، ومفسرة معنى ما أنزل الله منه جملاً».

وأيد ذلك أبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع» فقال: «نسخ القرآن بالسنة غير جائز من جهة السمع على قول الشافعي» كما أيده الإمام الرازي في «المحصول».

وكذلك الزركشي أيد ذلك فقال في «البحر المحيط»: إن من قال: إن ظاهر مذهب الشافعي المنع عقلاً وشرعاً فيه نظر، بل قصارى كلامه: منع الشرع كيف والعقل عنده لا يحكم؟

وكذلك إلكيا الهراسي أيّد ذلك وهو أنه منع منه شرعاً فقال في «التلويح»: لم نعلم أحداً منع جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد عقلاً فضلاً عن المتواتر.

هذا وكلام أبـي الخطاب الحنبلي في «التمهيد» وابن قدامة هنا بشأن مذهب الشافعي هنا لا يستغرب؛ وذلك لأن الشافعية أنفسهم قد اختلفوا في مذهب الشافعي، هل يمنع من نسخ القرآن بالسنة عقلاً وشرعاً أو يجيزه عقلاً ويمنع منه شرعاً؟

قال الماوردي في «الحاوي»: صرح الشافعي بأنه لا يجوز نسخ القرآن بالسنة ووافقه أصحابه، واختلفوا هل منع منه عقلاً وشرعاً، أو شرعاً فقط؟

قلت: والصحيح أنه منع من نسخ القرآن بالسنة المتواترة شرعاً، وأجازه عقلاً كما أيد ذلك كثير من محققي الشافعية كأبـي إسحاق الشيرازي، والإمام الرازي، وإلكيا الهراسي والزركشي وغيرهم.

* * *

المذهـب الثانـي

قوله: **(وقال أبو الخطاب وبعض الشافعية: يجوز ذلك).**

ش: **أقول**: المذهب الثاني: يجوز نسخ القرآن بالسنة المتواترة شرعاً وعقلاً، ذهب إلى ذلك الإمام أحمد في رواية عنه، وأبو الخطاب في «التمهيد»، وأبو حنيفة وأصحابه، ومالك وأصحابه، وعامة المتكلمين من المعتزلة والأشعرية، وأهل الظاهر، وهو مذهب أكثر الفقهاء من شافعية وغيرهم.

تنبيه: هذا المذهب هو رواية عن الإمام أحمد: فقد قال أحمد في رواية صالح فيما خرجه في الحبس: «بعث الله نبيه وأنزل عليه كتابه، وجعل رسوله الدال على ما أراد من ظاهره وباطنه وخاصه وعامه وناسخه ومنسوخه» قال أبو الخطاب في «التمهيد»: وهذا يدل على أنه ينسخه بقوله إلاَّ أن قوله في ذلك لا يكون إلاَّ صادراً عن الوحي، فيعلم به أن الله ــ تعالى ــ الناسخ على لسان نبيه.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(لأن الكل من عند الله ولم يعتبر التجانس، والعقل لا يحيله؛ فإن الناسخ في الحقيقة هو الله ــ سبحانه ــ على لسان رسوله ﷺ بوحي غير نظم القرآن، وإن جوَّزنا له النسخ بالاجتهاد فالإذن في الاجتهاد من الله ــ تعالى ــ ، وقد نسخت الوصية للوالدين والأقربين بقوله: «لا وصية لوارث» ونسخ إمساك الزواني في البيوت بقوله: «قد جعل الله لهن سبيلاً البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب، الجلد والرجم»).**

ش: **أقول**: لقد استدل أصحاب المذهب الثاني ــ وهم القائلون: إنه يجوز نسخ القرآن بالسنة المتواترة ــ بأدلة منها:

الدليل الأول: أن القرآن والسنة المتواترة لا فرق بينهما من حيث السند فكل واحد منهما متواتر، ولا فرق بينهما من حيث إثبات الحكم؛ حيث إن كلاً منهما من عند الله، ولم يعتبر اتفاق الجنس، بل المعتبر اتفاق المصدر ونحن نعرف أن كل واحد منهما أوحي إلى الرسول به قال تعالى ــ في ذلك ــ : ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤ ﴾ [النجم: ٣، ٤]، وقال سبحانه: ﴿ قُلْ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآئِ نَفْسِىٓ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ ۖ ﴾ [يونس: ١٥].

وإذا كان الأمر كذلك فإن السنة المتواترة تقوى على نسخ القرآن.

الدليل الثاني: أن نسخ القرآن بالسنة المتواترة لا يستحيل عقلاً، فالناسخ ــ في الحقيقة ــ هو الله عز وجل، كل ما في الأمر أنه سبحانه أنزل الناسخ على النبي ﷺ بوحي غير نظم القرآن، وإذا كان المنسوخ ــ وهو القرآن ــ والناسخ ــ وهي السنة ــ من الله عز وجل فما المانع من نسخ بعضهما البعض.

فإن اعترض على ذلك وقيل: قد ينسخ النبـي ﷺ الآية اجتهاداً منه فإن هذا ليس من الله تعالى.

نقول ــ في الجواب عن ذلك ــ : إن جوز للنبـي ﷺ النسخ بالاجتهاد فهو من عند الله ــ أيضاً ــ فالله عز وجل هو الذي أذن له بالاجتهاد في هذا الأمر فثبت المطلوب وهو: أن الكل من عند الله.

الدليل الثالث: أن نسخ القرآن بالسنة المتواترة قد وقع، ولو لم يكن جائزاً شرعاً لما وقع. من صور الوقوع ما يلي:

أولاً: قوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا

﴿ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [البقرة: ١٨٠]؛ حيث إن الوصية كانت للمذكورين في الآية فرضاً ثم نسخت بما أخرجه الترمذي والنسائي وابن ماجه وأحمد عن أبي أمامة الباهلي وعمر بن خارجة وأنس أن النبي ﷺ قال ـ في خطبته عن حجة الوداع ـ : «إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث».

ثانياً: كان الواجب على الزواني ـ في أول الإسلام ـ الحبس في البيوت؛ لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِى يَأْتِينَ ٱلْفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ فَٱسْتَشْهِدُوا۟ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ ۖ فَإِن شَهِدُوا۟ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴿١٥﴾﴾ [النساء: ١٥]، ثم نسخ ذلك بآية الجلد وهو قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ۖ﴾ [النور: ٢]، ثم إنه ﷺ نسخ الجلد بالرجم بالنسبة للمحصن، فقد قال ﷺ ـ فيما سبق تخريجه ـ : «قد جعل الله لهن سبيلاً البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب الجلد والرجم».

واكتفى ابن قدامة بذكر هاتين الصورتين.

ثالثاً: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٩١] نسخ ذلك بما أخرجه البخاري عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن النبي ﷺ دخل مكة يوم الفتح وعلى رأسه المغفر فلما نزعه جاء رجل فقال: ابن خطل متعلق بأستار الكعبة فقال: «اقتله».

تنبيه: ابن خطل هو من كفار مكة وكان يهجو رسول الله ﷺ بالشعر قتل يوم فتح مكة بين زمزم والمقام صبراً.

وهناك أدلة كثيرة استدل بها هؤلاء على ما ذهبوا إليه ذكرها كثير من الأصوليين فلتراجع من هناك.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: (ولنا: قول الله تعالى: ﴿۞ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦]، والسنة لا تساوي القرآن ولا تكون خيراً منه، وقد روى الدارقطني في سننه عن جابر ــ رضي الله عنه ــ أن النبي ﷺ قال: «القرآن ينسخ حديثي وحديثي لا ينسخ القرآن»، ولأنه لا يجوز نسخ تلاوة القرآن وألفاظه بالسنة فكذلك حكمه).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ــ وهم القائلون بجواز نسخ القرآن بالسنة المتواترة عقلاً وعدم جواز ذلك شرعاً ــ بأدلة هي كما يلي:

- أما أدلتهم على جواز نسخ القرآن بالسنة المتواترة عقلاً: فهي ما سبق ذكره في الدليل الأول والثاني من أدلة أصحاب المذهب الثاني.

وأيضاً يقال ــ في الاستدلال على ذلك ــ: إن النسخ تعريف بإنقضاء مدة العبادة وإعلام سقوط مثل ما كان واجباً بالمنسوخ وارتفاعه فيما يستقبل من الزمان، والمعرفة بذلك تقع بالسنة كما تقع بالقرآن.

- وأما أدلتهم على عدم جواز نسخ القرآن بالسنة المتواترة شرعاً فهي كما يلي:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿۞ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦].

استدلوا بهذه الآية على عدم جواز نسخ القرآن بالسنة المتواترة من وجوه:

الوجه الأول: أن قوله: ﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ﴾ [البقرة: ١٠٦]، يفيد أن المأتي به ليكون ناسخاً لا بد أن يكون خيراً من المنسوخ، أو مثله، والسنة لا تساوي القرآن في الخيرية ولا تكون خيراً منه.

هذا الوجه ذكره ابن قدامة ــ هنا ــ واقتصر عليه.

الوجه الثاني: أنه تعالى أخبر أن ما ينسخه من الآيات يأت بخير منه وذلك يفيد أنه تعالى يأتي بما هو من جنسه، كما إذا قال للإنسان: «ما أخذ منك من ثوب آتك بخير منه» معناه: أنه يأتيه بثوب من جنسه خير منه.

وإذا ثبت أنه لا بد وأن يكون من جنسه فجنس القرآن قرآن.

الوجه الثالث: أن قوله: ﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ ﴾ [البقرة: ١٠٦]، يفيد أنه هو المنفرد بالإتيان بذلك الخير، وذلك هو القرآن الذي هو كلام الله ــ تعالى ــ دون السنة التي يأت بها الرسول ﷺ.

الدليل الثاني: ما أخرجه الدارقطني في سننه في جملة النوادر حيث قال: حدثنا محمد بن مخلد، حدثنا محمد بن داود القنطري: أبو جعفر الكبير، حدثنا جبرون بن واقد ببيت المقدس حدثنا سفيان بن عيينة عن أبي الزبير عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: «كلامي لا ينسخ كلام الله وكلام الله ينسخ بعضه بعضاً» وهو نص في عدم جواز نسخ القرآن بالسنة المتواترة.

الدليل الثالث: قالوا فيه: إنه لا يخلو أن تقولوا: يجوز نسخ ألفاظ القرآن بالسنة أو لا يجوز، فإن قلتم: يجوز: أفضى إلى نسخ القوي بالضعيف وذلك لا يجوز كما لا يجوز نسخ القرآن والسنة المتواترة بأخبار الآحاد، ولا يجوز نسخ خبر الآحاد بالقياس.

وإن قلتم: لا يجوز كما لا يجوز نسخ التلاوة بما هو أضعف منها: كذلك لا يجوز نسخ حكمها بما هو أضعف منها.

* * *

المذهب الثالث

أنه لا يجوز نسخ القرآن بالسنة المتواترة شرعاً ولا عقلاً.

وهذا مذهب بعض الشافعية كما ذكر ذلك أبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع»، وأبو يعلى في «العدة»، وابن تيمية في «المسودة».

وقد أشار ابن قدامة ـ رحمه الله ـ إلى هذا المذهب بقوله: «قال القاضي: ظاهره أنه منع منه عقلاً وشرعاً وهذا قول الشافعي».

وقد تكلمنا عن هذا النقل وقررنا الصحيح منه هناك.

* * *

أدلة أصحاب هذا المذهب

• أما أدلتهم على أنه لا يجوز نسخ القرآن بالسنة المتواترة شرعاً فهي أدلة أصحاب المذهب الأول السابقة.

• وأما دليلهم على أنه لا يجوز نسخ القرآن بالسنة المتواترة عقلاً: فهو قولهم: إن نسخ القرآن بالسنة يؤدي إلى الارتياب بالنبي ﷺ يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓا۟ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ﴾ [النحل: ١٠١]، فلما كان نسخ القرآن بالسنة يزيد في ارتيابهم بالنبي ﷺ لم يجز نسخه، بل ينسخ بقرآن مثله؛ ليكون أقطع لشكوكهم وأشد إبطالاً لدعاويهم.

* * *

المذهب الرابع

أنه يجوز نسخ القرآن بالسنة شرعاً وعقلاً ولكنه لم يقع، ذهب إلى ذلك ابن سريج من الشافعية، وقواه أبو الخطاب الحنبلي.

واستدلوا على جوازه مطلقاً بما استدل به أصحاب المذهب الثاني، واستدلوا على عدم وقوعه بأن الصور التي ذكرها أصحاب المذهب الثاني قد اعترض عليها باعتراضات سيأتي ذكرها ــ إن شاء الله ــ.

* * *

جواب أصحاب المذهب الأول
عن أدلة أصحاب المذهب الثاني

قوله: (وأما الوصية فإنها نسخت بآية المواريث قاله ابن عمر وابن عباس، وقد أشار النبي ﷺ إلى هذا بقوله: «إن الله تعالى قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث»، وأما الآية الآخرى فإن الله سبحانه أمر به إلى غاية يجعل لهن سبيلاً فبين النبي ﷺ أن الله جعل لهن السبيل، وليس ذلك بنسخ، والله أعلم).

ش: **أقول**: لما ذكر ابن قدامة ــ رحمه الله ــ بعضاً من أدلة المذهب الأول ــ وهو المذهب الذي اختاره ــ أراد أن يجيب عن أدلة المذهب الثاني فأجاب عن الدليل الثالث فقط وهو ما ذكر فيه أصحاب المذهب الثاني صوراً قد وقع فيها نسخ القرآن بالسنة المتواترة، وإليك بيان ذلك:

أولاً: أما قولهم: إن الوصية للوالدين والأقربين نسخ بقوله ﷺ: «لا وصية لوارث» فيمكن أن يجاب عنه بجوابين:

الجواب الأول: أن الوصية للوالدين والأقربين لم تنسخ بقوله ﷺ:

«لا وصية لوارث»، بل نسخت بآية المواريث وبيان سهام الوالدين والأقربين كما روي ذلك عن ابن عمر وابن عباس على ما ذكره أبو بكر الجصاص في «أحكام القرآن»، وأشار النبـي ﷺ إلى تلك الآية المبينة لتلك السهام والأنصبة لكل من الوالدين والأقربين بقوله: «إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث». كما أورده البخاري واقتصر ابن قدامة على هذا الجواب.

ولكن هذا الجواب ضعيف؛ وذلك لأنه يمكن الجمع بين هذا الحديث وآية المواريث التي هي قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ...﴾ إلخ [النساء: ١١]؛ حيث إن الميراث لا يمنع من الوصية للأجانب.

الجواب الثاني: أن الوصية للوالدين والأقربين الوارد في قوله تعالى: ﴿... إِن تَرَكَ خَيۡرًا ٱلۡوَصِيَّةُ لِلۡوَٰلِدَيۡنِ وَٱلۡأَقۡرَبِينَ﴾ [البقرة: ١٨٠]، لا يمكن أن تنسخ بقوله ﷺ: «لا وصية لوارث»؛ وذلك لأن هذا خبر آحاد والقرآن متواتر، ونسخ المتواتر بالآحاد ضعيف.

وهذا الجواب ـ أيضاً ـ لا يصلح؛ وذلك لأن هذا الحديث في قوة المتواتر؛ إذ المتواتر نوعان: متواتر من حيث السند، ومتواتر من حيث ظهور العمل به من غير نكير، فإن ظهوره يغني الناس عن روايته، وهو بهذه الثانية؛ حيث إن ظهور العمل به من العدل من أئمة الفتوى بلا منازع فإنه يجوز النسخ به.

ثانياً: أما قولهم: إن قوله تعالى: ﴿فَأَمۡسِكُوهُنَّ فِي ٱلۡبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلۡمَوۡتُ﴾ [النساء: ١٥]، نسخ بقوله ﷺ: «قد جعل الله لهن سبيلاً...» إلخ فيجاب عنه بجوابين:

الجواب الأول: أن هذا ليس من باب النسخ؛ لأن الله تعالى أمر

بإمساكهن في البيوت إلى غاية وهي جعل الله لهن سبيلا، فبين الرسول ﷺ أن الله بين ذلك السبيل بقوله: «قد جعل الله لهن سبيلاً قد جعل الله لهن سبيلاً البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب الجلد والرجم»، وذلك لا يسمى نسخاً؛ لأن النسخ يرد على ما كان ظاهره الإطلاق.

هذا ما ذكره ابن قدامة ـ رحمه الله ـ .

الجواب الثاني: أن نسخ الجلد بالرجم إنما كان بقرآن نسخت تلاوته وبقي حكمه، فهو من قبيل نسخ القرآن بالقرآن، ويدل على ذلك قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «كان فيما أنزل: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله».

ردَّ الإمام الرازي في «المحصول» على ذلك الجواب بقوله: إن ذلك لم يكن قرآناً ويدل على ذلك: أن عمر ـ رضي الله عنه ـ قال: «لولا أن يقول الناس: إن عمر زاد في كتاب الله شيئاً لألحقت ذلك بالمصحف»، ولو كان ذلك قرآناً في الحال أو كان ثم نسخ لما قال ذلك.

قلتُ: كلام الإمام الرازي ورده هذا لا يسلَّم؛ وذلك لأن قول عمر دل على نسخ الله ـ تعالى ـ تلاوته وحكم بإخراجه من المصحف، وليس في كلام عمر ما يدل على أنه لم يكن قرآناً.

أما الصورة الثالثة التي أوردها أصحاب المذهب الثاني وهي: أن النبـي ﷺ أمر بقتل ابن خطل قد نسخ قوله تعالى: ﴿وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٩١] وهي التي لم يوردها ابن قدامة في «الروضة» فيمكن أن يجاب عنها بأن تلك الآية منسوخة بقوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥] على رأي قتادة والربيع وهو الذي رجحه الطبري في «تفسيره».

* * *

نسخ القرآن والسنة المتواترة بخبر الآحاد

في هذا الموضوع مسألتان:

الأولى: نسخ القرآن والسنة المتواترة بخبر الآحاد عقلاً.

الثانية: نسخ القرآن والسنة المتواترة بخبر الآحاد شرعاً.

وإليك بيانهما:

* * *

المسألة الأولى
نسخ القرآن والسنة المتواترة بخبر الواحد عقلاً

قوله: **(فصل: فأما نسخ القرآن والمتواتر من السنَّة بأخبار الآحاد فهو جائز عقلاً؛ إذ لا يمتنع أن يقول الشارع: تعبدناكم بالنسخ بخبر الواحد)**.

ش: **أقول**: اختلف العلماء في جواز نسخ القرآن والسنة المتواترة بخبر الواحد عقلاً على مذهبين:

المذهب الأول: أن نسخ القرآن والسنة المتواترة بخبر الآحاد جائز عقلاً، وهو مذهب جمهور الفقهاء والأصوليين، واختاره ابن قدامة هنا، وهو الصحيح.

يدل على ذلك دليلان:

الدليل الأول: أنه لا يمتنع عقلاً أن يأتي الشارع بخبر الآحاد ويقول: بأنه ناسخ للحكم الفلاني الذي ثبت بالتواتر؛ فإن الله ينزل ما يشاء ويفعل ما يريد، فلا يلزم من فرض وقوعه محال.

وهو الذي ذكره ابن قدامة ــ هنا ــ .

الدليل الثاني: أن خبر الواحد دليل شرعي فجاز الرفع به؛ لأن الدليل طريق إلى معرفة مقصود الشارع.

واقتصر ابن قدامة على ذكر هذا المذهب.

المذهب الثاني: أن نسخ القرآن والسنة المتواترة بالآحاد مستحيل من جهة العقل.

ذهب إلى ذلك قوم سماهم الغزالي في «المستصفى» بأنهم الخوارج.

استدل أصحاب هذا المذهب بقولهم: إن ما ثبت بكتاب الله تعالى والسنة المتواترة مقطوع به، وخبر الواحد مظنون، والمقطوع به لا يرفع بالمظنون، بمعنى أن كلاً من القرآن والسنة المتواترة قاطع، والآحاد ظني، والقاطع لا يرفع بالظني.

وهذا الدليل يجاب عنه بأنه ضعيف من وجهين:

الوجه الأول: أن الحكم في المتواتر ــ سواء كان قرآناً أو سنة متواترة ــ مقطوع به من حيث الابتداء، لا من حيث الدوام، والنسخ يرد على الثاني، لا على الأول.

الوجه الثاني: أن العام إذا عمل به ثم أخرج منه بعض أفراده بعد العمل يكون نسخاً لا تخصيصاً نص العلماء على ذلك ــ كما نقله الإسنوي في «نهاية السول» ــ مع هذا أجازوا إخراج بعض أفراد العام بالآحاد مع أن العام قد يكون قرآناً فيكون متواتراً.

أي: أن العام ظني الدلالة قطعي الثبوت، والخاص قطعي الدلالة ظني الثبوت فبينهما تعادل وتكافؤ، ولا شك أن هذا يجري في نسخ المتواتر بالآحاد فلا ينهض الدليل على إثبات المنع.

تنبيه: كلام ابن قدامة يوحي بأن الجواز العقلي قدر متفق عليه؛ حيث لم يشر إلى المخالفين في ذلك مع أنه ذكر الخلاف في الجواز الشرعي، وهذا هو مذهب جمهور الأصوليين؛ فإن الجمهور منهم رأوا أن محل الخلاف هو الجواز الشرعي، أما الجواز العقلي فهو متفق عليه، ومن هؤلاء ــ بالإضافة إلى ابن قدامة ــ الآمدي في «الأحكام» والإمام الرازي في «المحصول».

وبعض الأصوليين أطلق عدم الجواز، مما يفهم منه أن الخلاف جار في الجواز الشرعي والعقلي، ومنهم البيضاوي في «منهاج الوصول»، وابن الحاجب في «مختصره» والكمال بن الهمام في «التحرير».

وبعض الأصوليين كالإسنوي في «نهاية السول» قد جمع بين الفريقين فقال: إن من جعل الجواز العقلي محل الخلاف فليس له ما يعضده إلاَّ ما نقله ابن برهان في «الوصول إلى الأصول» من قوله: «وقال قوم: نسخ المتواتر بالآحاد مستحيل من جهة العقل» وهو الذي نقلته ــ هنا ــ .

ثم قال الإسنوي فإما أن يكون هؤلاء أطلعوا على هذا القول واختاروه مذهباً لهم، وفيه بعد؛ لأن المعروف عن هؤلاء مثل البيضاوي وابن الحاجب أنهم مع الجمهور ولا يشذون عنهم إلاَّ قليلاً.

فلم يبقَ إلاَّ أن يحمل كلامهم على أننا لا نحكم بالنسخ عند تعارض المتواتر بالآحاد، بل نعمل بالمتواتر دائماً وإن تقدم؛ لقوته، ولا نعمل بالآحاد وإن تأخر؛ لضعفه.

وعلى هذا ترجع عبارتهم إلى أنه لم يقع نسخ المتواتر بالآحاد، ويكون الجواز العقلي ليس محل خلاف، بل هو محل وفاق، والله أعلم.

* * *

المسألة الثانية

نسخ القرآن والسنَّة المتواترة بخبر الواحد شرعاً

قوله: (وهو غير جائز شرعاً، وقال قوم من أهل الظاهر: يجوز، وقالت طائفة: يجوز في زمن النبي ﷺ ولا يجوز بعده).

ش: **أقول**: اختلف العلماء في نسخ القرآن والسنة المتواترة بخبر الواحد شرعاً على مذاهب:

المذهب الأول: لا يجوز شرعاً نسخ القرآن والسنة المتواترة بخبر الواحد، وهذا مذهب ابن قدامة وجمهور العلماء.

المذهب الثاني: يجوز نسخ القرآن والسنة المتواترة بخبر الواحد شرعاً وهو مذهب بعض أهل الظاهر كداود الظاهري وابن حزم، صرح بذلك في «الإحكام» فقال: «والقرآن ينسخ بالقرآن وبالسنة، والسنة بالقرآن وبالسنة»، ثم قال: «وبهذا نقول وهو الصحيح وسواء عندنا السنة المنقولة بالتواتر والسنة المنقولة بأخبار الآحاد كل ذلك ينسخ بعضه بعضاً وينسخ الآيات من القرآن وينسخه الآيات من القرآن».

المذهب الثالث: أن نسخ القرآن والسنة المتواترة بخبر الآحاد يجوز شرعاً في زمن النبي ﷺ؛ حيث إنه واقع، وأما بعده فلا يجوز، وهو ما ذهب إليه الغزالي في «المستصفى»، وأبو الوليد الباجي في «إحكام الفصول».

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني والثالث

قوله: (لأن أهل قباء قبلوا خبر الواحد في نسخ القبلة، وكان النبي ﷺ يبعث آحاد الصحابة إلى أطراف دار الإسلام فينقلون الناسخ والمنسوخ، ولأنه يجوز التخصيص به فجاز النسخ به كالمتواتر).

ش: **أقول**: استدل القائلون بجواز نسخ القرآن والسنة المتواترة بخبر الواحد شرعاً مطلقاً بأدلة هي كما يلي:

الدليل الأول: أن نسخ القرآن والسنة المتواترة بالآحاد قد وقع، ووقوعه دليل جوازه شرعاً، من ذلك:

أولاً: ما أخرجه البخاري وأحمد عن البراء بن عازب قال: كان رسول الله ﷺ توجه في الصلاة نحو بيت المقدس نحواً من ستة عشر شهراً وكان يحب أن يتوجه إلى الكعبة، فأمره الله عز وجل بذلك فتوجه إليها، وصلى معه رجل، ثم انصرف ومر على قوم من الأنصار في صلاة العصر يصلون نحو بيت المقدس، فقال هذا الرجل: أشهد أني صليت مع رسول الله ﷺ وأنه توجه نحو الكعبة فانحرف القوم حتى توجهوا نحو الكعبة.

فالتوجه إلى بيت المقدس كان ثابتاً بالسنة المتواترة لأهل قباء وغيرهم؛ لأنهم مكثوا يصلون مدة من الزمن تقرب من ستة عشر شهراً.

والحديث يفيد أن أهل قباء تحولوا في صلاتهم عن بيت المقدس إلى البيت الحرام؛ بناء على قول من أخبرهم بأن القبلة تحولت. وعلى هذا يكون خبر الواحد قد نسخ المتواتر.

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن محل النزاع هو وقوع نسخ المتواتر بخبر الواحد المجرد عن القرائن المفيدة للعلم، ولا يسلَّم أن خبر الواحد في هذه الحالة كان مجرداً من القرائن؛ لاحتمال أن يكون قد انضم إليه ما يفيد العلم كقربهم ــ مثلاً ــ من مسجد رسول الله ﷺ وسماعهم لضجة الخلق في ذلك، كل ذلك ينزل خبر الواحد منزلة المتواتر.

ثانياً: ثبت بالتواتر أن الرسول ﷺ كان يرسل الآحاد من الصحابة

ـ رضوان الله عنهم ـ إلى البلدان والنواحي؛ لتبليغ الأحكام وتبليغ الناسخ والمنسوخ كما أورد ذلك ابن كثير. في «تحفة الطالب» و «المعتبر».

ولولا قبول خبر الواحد في ذلك: لما كان قبوله واجباً.

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن هذا يجوز فيما يجوز فيه خبر الواحد كنسخ خبر الآحاد، أما ما لا يجوز فيه فلا، كمحل النزاع وهو نسخ المتواتر بالآحاد ومن ادعى ذلك فعليه الإثبات.

• هذا بيان ما أورده ابن قدامة من الأمثلة على الوقوع الشرعي وهما من نسخ السنة المتواترة بخبر الواحد، ولم يورد ما أورده أصحاب المذهب الثاني من نسخ القرآن بخبر الواحد ـ وفيما يلي أمثلة على ذلك ـ :

ثالثاً: قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ﴾ [الأنعام: ٦] إلخ، منسوخ بخبر الواحد وهو ما أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي ومالك عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ أن النبي ﷺ «نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير».

يجاب عن ذلك بوجهين:

الوجه الأول: لا نسلم أن الآية فيها حصر للمحرمات بالنسبة للماضي والحاضر والمستقبل، بل نقول: إن أقصى ما تدل عليه الآية: أن المحرمات إلى وقت نزولها إنما هي: «الدم المسفوح» و «الميتة» و «لحم الخنزير» وليس في ذلك ما يمنع من أنه قد يحرم في المستقبل أشياء أخر.

ولفظ «لا أجد» هو الذي جعلنا نقول: إن الآية لا حصر فيها بالنسبة للمستقبل؛ وذلك لأن الفعل «لا أجد» حقيقة في المضارع، أي: الحال فيحمل الكلام عليه؛ لأن الأصل في الكلام الحقيقة.

الوجه الثاني: نسلم حصر المحرمات في المذكور في الآية، ولكن لا نسلم أن ذلك نسخ؛ لأن الحديث رفع الإباحة الأصلية التي أكدتها الآية، ورفع الإباحة الأصلية ليس بنسخ؛ لأنها ليست حكماً شرعياً، والنسخ لا يكون إلَّا للحكم الشرعي.

وإذا تعذر النسخ هاهنا لعدم وجود حقيقته: كان الكلام من قبيل التخصيص، أو تخصيص المتواتر بالآحاد جائز عند الجمهور.

رابعاً: قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]، نسخ بخبر الآحاد، وهو: ما أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي وأحمد عن أبـي هريرة وجابر ــ رضي الله عنهما ــ أن النبـي ﷺ «نهى أن تنكح المرأة على عمتها أو على خالتها».

يجاب عن ذلك بأن الحديث مخصِّص للآية وليس بناسخ لها؛ وذلك لأن النص يقتضي أن يكون كل ما عدا المذكورات حلالاً، أخرج عنه هذا الخبر بعضه فيكون تخصيصاً لا ناسخاً.

وإنما يتعين أن يكون نسخاً لو أثبت المستدلون بذلك على جواز نسخ القرآن بخبر الواحد: أن الخبر ورد بعد العمل بمقتضى الآية فحينئذٍ يكون نسخاً؛ إذ لا يجوز تأخير بيان المخصص عن وقت العمل اتفاقاً.

هذا هو الدليل الأول من أدلة القائلين بجواز نسخ القرآن والسنة المتواترة بخبر الواحد شرعاً مطلقاً، وهذه هي الأجوبة عنه.

الدليل الثاني لهم: أنه جاز تخصيص المتواتر بخبر الآحاد، فجاز نسخه به.

أي: كما يجوز تخصيص المتواتر من الكتاب والسنة المتواترة بخبر

الواحد كذلك يجوز نسخ القرآن والسنة المتواترة بخبر الواحد؛ إذ لا فرق بينهما والجامع: رفع الضرر المظنون.

يجاب عن ذلك بأن هذا قياس مع الفارق؛ وذلك لأن التخصيص: بيان وجمع بين الدليلين سواء من حيث الزمان أو المكان.

أما النسخ فهو: إبطال ورفع وإزالة كما تقدم.

الدليل الثالث لهم: أن خبر الواحد دليل من أدلة الشرع فإذا صار معارضاً لحكم المتواتر وجب تقديم المتأخر قياساً على سائر الأدلة.

يجاب عن ذلك بأن المتواتر مقطوع في متنه ووصوله إلينا، والآحاد ليس كذلك فلم لا يجوز أن يكون هذا التفاوت مانعاً من ترجيح خبر الواحد؟.

هذه هي أدلة أصحاب المذهب الثاني وهم القائلون بجواز نسخ القرآن والسنة المتواترة بخبر الآحاد شرعاً مطلقاً، وهذه الأجوبة عنها.

● أما أصحاب المذهب الثالث وهم القائلون: بجواز نسخ القرآن والسنة المتواترة بخبر الآحاد في زمنه ﷺ، وأما بعده فلا يجوز: فقد استدلوا بالوقوع فقالوا: إنه وقع نسخ ذلك في زمنه ﷺ فلذلك ذهبنا إلى التفريق.

ومثلوا على الوقوع بأمثلة منها:

أولاً: ما ظهر من تحول أهل قباء بخبر الآتي إليهم، وقد كانوا يعلمون استقبال بيت المقدس بالتواتر من النبـي ﷺ.

ثانياً: أن النبـي ﷺ كان يرسل آحاد الصحابة إلى البلدان والأطراف فيخبرون الناس بالناسخ والمنسوخ، ويقبل منهم كل ذلك.

وقد سبق بيان هذين المثالين بالتفصيل والإجابة عنهما أثناء ذكر أدلة أصحاب المذهب الثاني فارجع إليه.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: (ولنا إجماع الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ على أن القرآن والمتواتر لا يدفع بخبر الواحد فلا ذاهب إلى تجويزه حتى قال عمر ــ رضي الله عنه ــ: «لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت»).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ــ ومنهم ابن قدامة ــ وهم القائلون بعدم جواز نسخ القرآن والسنة المتواترة بخبر الواحد شرعاً مطلقاً بإجماع الصحابة، بيان ذلك:

لقد كانت الصحابة ــ رضوان الله عليهم ــ يتركون خبر الواحد إذا رفع حكم الكتاب والسنة المتواترة:

من ذلك: ما أخرجه مسلم وأبو داود، والنسائي والبيهقي وأحمد عن فاطمة بنت قيس أنها قالت: طلقني زوجي ثلاثاً فلم يجعل لي رسول الله ﷺ سكنى ولا نفقة، فلما بلغ ذلك عمر بن الخطاب قال: «لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة، لا ندري أصدقت أم كذبت» وكان يجعل لها السكنى والنفقة».

فهنا عمر رضي الله عنه لم يعمل بخبر الواحد الذي روته هذه المرأة ولم يحكم به على القرآن وما ثبت من السنة المتواترة، وكان مشتهراً بين الصحابة، ولم ينكر عليه منكر منهم، فكان ذلك إجماعاً.

وهذا يدل على أن خبر الواحد لا يقوى على نسخ القرآن والسنة المتواترة.

يجاب عن ذلك بجوابين:

الجواب الأول: لا نسلم صحة الإجماع؛ حيث لم يوافق على ذلك الكل، لا من حيث الصراحة، ولا من حيث السكوت، بيان ذلك:

أن الإجماع الصريح غير مسلَّم؛ لعدم النقل، ولو نقل لاشتهر.

وكذلك الإجماع السكوتي غير مسلَّم ـ أيضاً ـ ؛ لأن الكل لم يكونوا حاضرين حتى يتعين ذلك.

الجواب الثاني: سلَّمنا الإجماع لكن نقول: إن عمر ـ رضي الله عنه ـ لم يرد خبر فاطمة ـ رضي الله عنها ـ نظراً لأن خبر الواحد لا يقوى على نسخ القرآن والسنة المتواترة، بل رده لعدم إفادته ظن الصدق به بسبب عدم تحفظ الراوي يدل على ذلك قوله: «لا ندري أصدقت أم كذبت».

فلو كان خبر الواحد لا ينسخ القرآن والسنة المتواترة مطلقاً لكان هذا التعليل ـ الوارد من عمر وهو قوله «لا ندري أصدقت أم كذبت» ـ لا فائدة فيه.

* * *

الـــراجـــح

والحق من هذه المذاهب هو المذهب الأول، وهو مذهب الجمهور وهو القائل بأن نسخ القرآن والسنة المتواترة لا يجوز بخبر الآحاد شرعاً مطلقاً، وقلت ذلك لا بسبب ما استدلوا به من رد عمر لخبر فاطمة، فقد أجبنا عن ذلك، ولكن قلت ذلك بسبب أننا بتتبع الأدلة الشرعية فما وجد منها متواتر نسخه خبر آحاد، وهذا يدل على عدم الوقوع، وإذا لم يثبت دل على عدم الجواز، والله أعلم.

تنبيه: ابن قدامة ـ رحمه الله ـ تعرض للآحاد والمتواتر وسكت عن المستفيض لعل ذلك بسبب: أنه يؤخذ حكمه من المتواتر بطريق الأولى وهو ظاهر كلام الماوردي في «الحاوي» حيث بين فيه أنه لا فرق بين المتواتر والمستفيض.

وتوقف النقشواني وقال: «قد جوزوا التخصيص بالمستفيض والاحتياط في النسخ آكد»، وقد حكى ابن برهان في «الأوسط» عن بعضهم جواز نسخ الكتاب بالمستفيض وقال: و «منهم من منع».

مسألة: ينسخ كل واحد من السنة القولية والسنة الفعلية بالآخر ولا فرق بينهما؛ وذلك لأن الفعل كالقول في البيان فكما يجوز بالقول جاز بالفعل، وذهب إلى ذلك أبو يعلى في «العدة»، وأبو الخطاب الحنبلي، وأبو إسحاق الشيرازي في «اللمع» وهو ظاهر كلام الإمام أحمد.

وذهب بعض الشافعية والحنابلة إلى أن القول لا ينسخ إلاَّ بالقول، والفعل لا ينسخ إلاَّ بالفعل؛ لأن الشيء لا ينسخ إلاَّ بمثله أو بأقوى منه، فأما بدونه فلا.

* * *

نسخ الإجماع والنسخ به

هنا مسألتان:

الأولى: نسخ الإجماع.

الثانية: النسخ بالإجماع.

* * *

المسألة الأولى

هل يجوز نسخ الإجماع؟

قوله: (فصل: فأما الإجماع فلا ينسخ؛ لأنه لا يكون إلاَّ بعد انقراض زمن النص، والنص لا يكون إلاَّ بنص).

ش: **أقول**: اختلف في نسخ الإجماع هل يجوز؟ بمعنى: هل يكون الإجماع منسوخاً؟ على مذهبين:

* * *

المذهب الأول

أن الإجماع لا ينسخ، أي: لا يكون الإجماع منسوخاً.

وهو مذهب ابن قدامة ـ رحمه الله ـ وهو ما ذهب إليه الجمهور.

وهو الحق؛ بدليل: أن الإجماع لا ينعقد ولا يكون إلاَّ بعد انقراض وانتهاء زمن نزول النص وهو الوحي، ومعلوم أن النسخ لا يكون إلاَّ بنص. فلذلك لا يمكن أن يكون الإجماع منسوخاً.

أو تقول ـ في هذا الاستدلال ـ بعبارة أخرى: أن ما وجد من الإجماع بعد رسول الله ﷺ وانقراض زمن الوحي لو نسخ حكمه فإما أن ينسخ بنص، أو إجماع آخر أو قياس.

أما الأول: ـ وهو كون الإجماع منسوخاً بنص ـ فلا يصح؛ لأن الناسخ لا بد أن يكون متأخراً عن المنسوخ، ومعلوم أن النص متقدم على الإجماع.

وإنما قلنا: إن النص متقدم على الإجماع؛ لأن جميع النصوص متلقاة من النبي ﷺ والإجماع لا ينعقد في زمنه عليه السلام؛ لأنه إن لم يوافقهم لم ينعقد، وإن وافقهم كان قوله هو الحجة؛ لاستقلاله بإفادة الحكم.

فثبت أن النص متقدم على الإجماع، وبناء عليه: يستحيل أن يكون النص ناسخاً للإجماع؛ حيث إن المتقدم لا ينسخ المتأخر.

وأما الثاني: ـ وهو كون الإجماع منسوخاً بإجماع آخر ـ فلا يصح؛

وذلك لاستحالة انعقاده على خلاف إجماع آخر؛ إذ لو انعقد لكان أحد الإجماعين خطأ؛ لأن الأول إن لم يكن عن دليل فهو خطأ، وإن كان عن دليل كان الثاني خطأ؛ لوقوعه على خلاف الدليل.

وأما الثالث: ــ وهو كون الإجماع منسوخاً بقياس ــ فلا يصح؛ لأن القياس لا يكون على خلاف الإجماع؛ حيث يشترط في القياس ــ كما سيأتي إن شاء الله ــ أن لا يكون مخالفاً لنص أو إجماع، فعند مخالفة الإجماع للقياس يكون القياس باطلاً فلا يكون حجة، وعلى هذا فلا يصح أن يكون ناسخاً للإجماع.

هذا بيان المذهب الأول ودليله، واقتصر عليه ابن قدامة ــ رحمه الله ــ.

* * *

المذهب الثاني

أن الإجماع يكون منسوخاً.

ذهب إلى ذلك طائفة من الأصوليين.

وقد استدل أصحاب هذا المذهب بقولهم: إن الأمة إذا اجتمعت على قولين في المسألة فإن المكلف مخير في العمل بكل من القولين، فإذا اجتمعت الأمة بعد ذلك على أحد القولين لم يجز العمل بالقول الآخر. وحينئذٍ يكون الإجماع الثاني ناسخاً لما دل عليه الإجماع الأول من جواز العمل بكل من القولين، وبذلك يكون الإجماع الثاني ناسخاً للإجماع الأول فصح ــ بناء على ذلك ــ أن يكون الإجماع منسوخاً.

أجيب عن ذلك: بأن الأمة إنما جوزت للمكلف الأخذ بأي القولين

بشرط: أن لا يحصل الإجماع على أحد القولين، فكان الإجماع الأول مشروطاً بهذا الشرط، فإذا وجد الإجماع فقد زال شرط الإجماع الأول فانتفى الإجماع الأول لانتفاء شرطه، لا لأن الثاني نسخه.

* * *

المسألة الثانية

هل يجوز النسخ بالإجماع؟

قوله: (ولا ينسخ بالإجماع؛ لأن النسخ إنما يكون لنصٍ، والإجماع لا ينعقد على خلافه؛ لكونه معصوماً عن الخطأ، وهذا يفضي إلى إجماعهم على الخطأ).

ش: **أقول**: اختلف في النسخ بالإجماع هل يجوز أو لا؟ يعني: هل يجوز أن يكون الإجماع ناسخاً؟ على مذهبين:

المذهب الأول: أن الإجماع لا ينسخ به، أي: لا يكون ناسخاً، وهذا ما ذهب إليه ابن قدامة ــ كما هو واضح هنا ــ وهو مذهب جمهور الأصوليين.

واستدلوا على ذلك بما يلي:

الدليل الأول: أن المنسوخ بالإجماع إما أن يكون نصاً أو إجماعاً أو قياساً:

أما الأول: ــ وهو كون المنسوخ نصاً ــ فلا يصح أن يكون الناسخ هو الإجماع؛ وذلك لاستحالة انعقاد الإجماع على خلاف ذلك النص، لكون الإجماع معصوماً عن الخطأ، وقولنا: إن الإجماع ناسخ يفضي إلى كون الإجماع خطأ.

أما الثاني: ــ وهو كون المنسوخ إجماعاً آخر ــ فلا يصح؛ وذلك لإمتناع انعقاده على خلاف إجماع آخر كما تقدم.

أما الثالث: ــ وهو كون المنسوخ قياساً ــ فلا يصح أيضاً؛ لأن من

شرط حجية القياس: أن لا يخالف الإجماع، فإذا انعقد الإجماع على خلاف القياس: زال القياس لزوال شرطه وزوال المشروط لزوال الشرط لا يسمى نسخاً.

واكتفى ابن قدامة ــ رحمه الله ــ بذكر هذا الدليل.

الدليل الثاني: أن الإجماع إنما يكون حجة بعد عهد رسول الله ﷺ والنسخ إنما يكون في زمن رسول الله ﷺ، فاستحال اجتماعهما.

هذا هو المذهب الأول واقتصر ابن قدامة على ذكره.

المذهب الثاني: يجوز أن يكون الإجماع ناسخاً.

وهوما ذهب إليه بعض المعتزلة.

واستدلوا على ذلك بما يلي:

الدليل الأول: سقوط سهم المؤلفة قلوبهم من الزكاة بإجماع الصحابة عند الحنفية ومن وافقهم من العلماء فقد ثبت أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه لما أتاه عيينة بن حصن قال: «الحق من بكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» يعني: اليوم ليس مؤلفة، من غير إنكار أحد من الصحابة، فهذا ظاهر في إجماع الصحابة على سقوط سهم المؤلفة قلوبهم، فنسخ ما دلت عليه آية مصارف الزكاة من ثبوت نصيبهم في الزكاة.

أجيب عن ذلك: بأن سقوط سهم المؤلفة قلوبهم ليس من باب النسخ، بل هو من باب انتهاء الحكم؛ لانتهاء علته المقررة وهي الإعزاز للإسلام؛ فإنه لما حصلت العزة للإسلام في ذلك الزمن سقط سهم المؤلفة قلوبهم، وليس انتهاء الحكم لانتهاء علته نسخاً.

الدليل الثاني: أن الإجماع دليل من أدلة الشرع القطعية فجاز النسخ به كالقرآن والسنة المتواترة.

أجيب عن ذلك بأن هذا قياس مع الفارق؛ حيث إن حاصله يرجع إلى إثبات كونه ناسخاً بالقياس على النص، وهذا غير مسلم وغير صحيح في مثل ذلك، وإن كان صحيحاً غير أنه مما يمتنع التمسك به؛ حيث ذكرنا أدلة تمنع كون الإجماع ناسخاً كما تقدم.

فثبت أن الإجماع لا يصلح ناسخاً ولا منسوخاً.

* * *

اعتراض على كون الإجماع لا يصلح أن يكون منسوخاً

قوله: **(فإن قيل: فيجوز أن يكونوا ظفروا بنص كان خفياً هو أقوى من النص الأول أو ناسخ له).**

ش: **أقول**: لما ثبت أن الإجماع لا يكون منسوخاً اعترض على ذلك وقيل: إن نسخ الإجماع متصور، بيان ذلك:

أنه من الممكن أن يكون الإجماع قد انعقد برهة من الزمان، ثم ظهر للمجمعين حديث كان قد خفي عليهم ولم يعلموا به أثناء إجماعهم، هذا النص ـ وهو الحديث الذي ظفروا به وظهر لهم ـ هو أقوى من النص الأول الذي هو مستندهم في الإجماع، أو هو ناسخ للنص الأول الذي هو مستندهم في الإجماع.

فيكون ذلك النص ـ وهو الحديث ـ ناسخاً لما ثبت بالإجماع.

* * *

جواب ذلك الاعتراض

قوله: **(قلنا: فيضاف النسخ إلى النص الذي أجمعوا عليه، لا إلى الإجماع).**

ش: **أقول**: يجاب عن ذلك الاعتراض بأن هذا باطل؛ لأن النسخ يضاف إلى النص، أي: فيكون المنسوخ هو النص الذي كان مستند الإجماع، ولا يضاف إلى الإجماع؛ حيث إن هذا الإجماع بطل من أصله بظهور ذلك النص، لا أن الإجماع يكون مرفوعاً بعد استقراره.

هذا جواب ابن قدامة ـ هنا ـ .

وأجاب ابن برهان في «الوصول إلى الأصول» عن هذا الاعتراض بقوله: إن هذا الاعتراض باطل؛ وذلك لأن المجمعين مقطوع بصحة أقوالهم، فلو جوزنا الإجماع ولم يكن علمهم محيطاً بذلك النص ـ الذي كان خافياً وهو الحديث ـ لخرج الإجماع عن أن يكون دليلاً قطعياً، وذلك مستحيل.

وكلا الجوابين صحيح.

تنبيه: هذا الكلام السابق مبني على أن الإجماع لا ينعقد في زمانه ﷺ؛ لأن قولهم بدون قوله لاغ، وأما معه فالحجة في قوله، وقول الغير لاغ. وعدم تصور انعقاد الإجماع في حياته ﷺ هو مذهب جمهور الأصوليين وبعضهم ذهب إلى جواز الإجماع في حياته ﷺ، وقالوا: إذا جوزنا لهم الاجتهاد في حياته عليه السلام فلعلهم اجتهدوا في مسألة وأجمعوا عليها من غير علمه ﷺ.

وسيأتي لذلك زيادة بيان في بابي: «الإجماع» و «الاجتهاد» إن شاء الله.

* * *

نسخ حكم القياس ونسخ حكم غيره به

قوله: **(فصل ما ثبت بالقياس إن كان منصوصاً على علته فهو كالنص ينسخ وينسخ به، وما لم يكن منصوصاً على علته فلا ينسخ، ولا ينسخ به على اختلاف مراتبه، وشذت طائفة فقالت: ما جاز التخصيص به جاز النسخ به. وهو منقوض بدليل العقل، وبالإجماع، وبخبر الواحد فإن التخصيص بجميع ذلك جائز دون النسخ فكيف يتساويان، والتخصيص: بيان، والنسخ: رفع، والبيان: تقرير، والرفع: إبطال).**

ش: **أقول**: العلة المنصوصة هي العلة التي نص الشارع عليها، مثل: ما أخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجه، ومالك، وأحمد عن أبي قتادة أن النبي ﷺ قال في الهرة: «إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات» فالعلة هنا: كثرة التطواف وصعوبة التحرز منها.

والعلة المستنبطة هي العلة التي يستنبطها المجتهد ويستخرجها بنفسه مثل تحريم الخمر قد استنبط المجتهدون العلة لذلك وقالوا: إنها الإسكار.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن ابن قدامة ــ رحمه الله ــ قد تكلم في هذا الفصل عن مسألتين:

المسألة الأولى: القياس يكون منسوخاً.

المسألة الثانية: القياس يكون ناسخاً.

وإليك بيانهما بالتفصيل فأقول:

• المسألة الأولى: هل يكون القياس منسوخاً؟

أي: هل حكم القياس يُنسخ أو لا؟

اختلف العلماء في ذلك على مذاهب:

المذهب الأول: إن كانت علة القياس منصوصاً عليها من الشارع

فيجوز أن يكون الحكم الثابت بالقياس منسوخاً؛ لأنه في معنى النص، وهذا يجوز نسخه بنص أو بقياس في معناه.

وإن كانت علة القياس ليست منصوصاً عليها ـ أي: مستنبطة بنظر المجتهد ـ فهذا لا يُنسخ وعلة ذلك: أن حكمها في حق المجتهد غير ثابت بالدليل الشرعي، بل ثابت بالاستنباط، فحكم القياس هنا لا يبقى معمولاً به في الفرع؛ لوجود المعارض، بل يلغى ولكن لا يسمى هذا نسخاً؛ لأن الحكم الثابت بالقياس المستنبط لعلة ليس ثابتاً بخطاب الشارع، والنسخ ـ كما هو معلوم ـ : رفع الحكم الشرعي الثابت بخطاب الشرع.

وهذا هو مذهب ابن قدامة ـ كما صرح بذلك هنا ـ سواء كان القياس جلياً، أو خفياً وهو المراد من قوله: «على اختلاف مراتبه».

وهو اختيار سيف الدين الآمدي في «الإحكام».

هذا هو المذهب الأول واقتصر ابن قدامة على ذكره.

المذهب الثاني: أنه إذا كان القياس موجوداً في زمن النبي ﷺ فيجوز نسخه؛ حيث إن زمن نزول النصوص لم ينته.

وإن كان القياس موجوداً بعد وفاته ﷺ فلا يصح نسخه؛ لأنه لا يجوز أن يتجدد بعد وفاته نص من كتاب أو سنة فيقاس عليها ولا علة، فإن بان نص كان قد خفي أو علة خفيت هي أولى من القياس: بان أن القياس لم يكن صحيحاً ولا يسمى ذلك نسخاً وهو ما ذكره أبو الخطاب الحنبلي في «التمهيد».

المذهب الثالث: القياس إنما يُنسخ بقياس أجلى منه.

هذا ما ذهب إليه ناصر الدين البيضاوي في «المنهاج» ووافقه عليه الإسنوي في «نهاية السول».

بيان هذا:

أن القياس يُنسخ بالقياس الأجلى فقط، ولا يُنسخ بالنص، والإجماع، والقياس الأخفى، والقياس المساوي.

أما كونه لا يُنسخ بالنص ولا بالإجماع؛ فذلك لأن شرط العمل بالقياس: ألا يوجد ما يخالفه من نص أو إجماع ـ كما قلنا سابقاً ـ فإذا وجد ما يخالفه من ذلك فقد بطل العمل به.

أما كونه لا ينسخ بالقياس المساوي: فلأن ذلك يؤدي إلى ترجيح أحد المتساويين على الآخر بدون مرجح وهو باطل.

أما كونه لا ينسخ بالقياس الأخفى: فلأن ذلك يؤدي إلى العمل بالمرجوح وترك الراجح وهو باطل.

فثبت أن القياس يُنسخ بالقياس الأجلى فقط.

المذهب الرابع: أنه لا يجوز نسخ القياس مطلقاً ـ سواء كان جلياً أو خفياً ـ وهو قول أبـي يعلى في «العدة» والقاضي عبد الجبار.

وقال أصحاب هذا المذهب ـ في تعليل ذلك: إن القياس يستنبط من أصل فلا يصح نسخه مع بقاء الأصل المستنبط منه، والأصل باق، فكان القياس باق ببقائه حيث لا يتصور رفع حكمه مع بقاء أصله.

● المسألة الثانية: هل يكون القياس ناسخاً؟
أي: هل حكم القياس ينسخ غيره؟

اختلف في ذلك على مذاهب:

المذهب الأول: إن كانت علة القياس منصوصاً عليها من الشارع فيجوز أن يكون ناسخاً ـ أي: ينسخ به؛ لأنه في معنى النص.

وإن كانت العلة مستنبطة ــ أي: استخرجها المجتهد ــ فلا ينسخ به سواء كان جلياً أو خفياً.

وهذا ما ذهب إليه ابن قدامة ــ كما صرح بذلك هنا ــ وهو المراد من قوله: «على اختلاف مراتبه».

وهو اختيار سيف الدين الآمدي في «الإحكام».

وقد سبق تعليل ذلك.

المذهب الثاني: إن كان القياس جلياً فيجوز أن يكون ناسخاً، وإن كان خفياً فلا يجوز أن يكون ناسخاً.

وقد سبق ذكر دليل هذا المذهب.

وهذا قول أبـي القاسم الأنماطي كما ذكره صفي الدين الهندي في «نهاية الوصول».

المذهب الثالث: لا يكون القياس ناسخاً لغيره مطلقاً سواء كان جلياً أو خفياً.

دل على ذلك:

أولاً: أن القياس دليل محتمل وليس بالقوي الذي يقع به النسخ.

ثانياً: أن ما ثبت بالنص لا يرفع بالقياس؛ لأن النص إذا عارض القياس أسقطه.

ثالثاً: أن الصحابة ــ رضوان الله عليهم ــ كانوا يتركون آراءهم بالنصوص، ولهذا صوَّب النبي ﷺ معاذاً حيث قال: «فإن لم تجد كتاباً أو سنة؟ قال: اجتهد رأي، فجعل الانتقال إلى رأيه عند عدم الكتاب والسنة.

المذهب الرابع: يجوز أن يكون القياس ناسخاً مطلقاً أي: سواء كان جلياً أو خفياً.

وذهب إلى ذلك طائفة من الأصوليين.

ذكر ذلك المذهب ابن قدامة في قوله: «وشذت طائفة فقالت..» وأشار إليه أبو الخطاب في «التمهيد».

استدل هؤلاء بقولهم:

إن ما جاز التخصيص به جاز النسخ به، فكما يجوز التخصيص بالقياس كذلك يجوز النسخ به ولا فرق.

أجيب عن ذلك من وجوه:

الوجه الأول: أن هذا غير مطرد، بل هو منقوض ــ كما قال ابن قدامة هنا ــ حيث إن هناك ما يجوز التخصيص به ولا يجوز النسخ به.

فمثلاً دليل «العقل» يجوز التخصيص به ــ كما سيأتي في المخصِّصات المنفصلة ــ ولا يجوز النسخ به بالاتفاق.

كذلك دليل «الإجماع» يجوز التخصيص به ــ كما سيأتي في المخصِّصات المنفصلة ــ ولا يجوز النسخ به ــ كما سبق بيانه ــ .

كذلك دليل «خبر الواحد» يجوز التخصيص به ــ عند جمهور العلماء ــ كما سيأتي بيانه في المخصصات المنفصلة ــ ولا يجوز النسخ به شرعاً عند جمهور الأصوليين ــ كما سبق بيانه ــ .

فما ذكرتموه ــ وهو قولكم: «ما جاز التخصيص به جاز النسخ به» منقوض بهذه الأمور الثلاثة، فالعقل والإجماع وخبر الواحد ــ على الخلاف ــ يجوز التخصيص بها ولا يجوز النسخ بها فبطل ما زعمتم.

الوجه الثاني: أن التخصيص يبين المراد باللفظ فجاز بالقياس، أما النسخ فهو يرفع حكم اللفظ رأساً، والبيان: تقرير لبعض الأفراد، والرفع: إبطال لكل الحكم، فإذا عرفنا الفرق فكيف تدعون تساوي النسخ مع التخصيص في ذلك؟.

الوجه الثالث: أنه ورد عن الصحابة أنهم خصصوا بالقياس ـ كما سيأتي بيان ذلك في باب التخصيص ـ ولم ينسخوا بالقياس.

والأقرب إلى الصواب من المسألتين هو ما ذهب إليه ابن قدامة، والآمدي، وهو: أن القياس إن كان منصوصاً على علته فهو كالنص ينسخ وينسخ به، وإن لم يكن منصوصاً على علته فلا ينسخ ولا ينسخ به سواء كان جلياً أو خفياً، على أن الآمدي ـ رحمه الله ـ فصل في النسخ بالقياس بين القياس القطعي والظني لكن النتيجة واحدة.

* * *

نسخ حكم التنبيه ونسخ حكم غيره به

قوله: **(فصل: والتنبيه ينسخ وينسخ به؛ لأنه يفهم من اللفظ فهو كالمنطوق وأوضح منه، ومنع منه بعض الشافعية، وقالوا: هو قياس جلي، وليس بصحيح، وإنما هو مفهوم الخطاب، ولأنه يجري مجرى النطق في الدلالة فلا يضر تسميته قياساً. وإذا نسخ الحكم في المنطوق بطل الحكم في المفهوم، وفيما يثبت بعلته أو بدليل خطابه، وأنكر ذلك بعض الحنفية؛ لأنه نسخ بالقياس. وليس بصحيح؛ لأن هذه فروع تابعة لأصل فإذا سقط حكم الأصل سقط حكم الفرع).**

ش: **أقول:** اللفظ إما أن يدل على الحكم بمنطوقه وتعرف هذه الدلالة بدلالة المنطوق، وإما أن يدل بمفهومه وتعرف هذه الدلالة بدلالة المفهوم.

والمفهوم ينقسم إلى قسمين: مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة.

فمفهوم الموافقة هو: اللفظ الدال على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه نفياً أو إثباتاً.

ومفهوم المخالفة هو: اللفظ الدال على ثبوت خلاف حكم المنطوق به للمسكوت عنه.

وابن قدامة ــ هنا ــ تعرض لمفهوم الموافقة وسماه «تنبيهاً» لأن اللفظ المنطوق به نبه على حكم المسكوت عنه.

ويسمى مفهوم الخطاب أو فحوى الخطاب.

إذا علمت ذلك فاعلم أن ابن قدامة تكلم ــ إجمالاً ــ في هذا الفصل عن أربع مسائل وهي:

المسألة الأولى: هل يكون التنبيه «أو مفهوم الموافقة» منسوخاً وناسخاً؟

المسألة الثانية: إذا نسخ الحكم في المنطوق هل يكون نسخاً للتنبيه أو مفهوم الموافقة؟

المسألة الثالثة: هل نسخ حكم المنطوق هو نسخ للحكم الثابت بعلة ذلك الحكم المنطوق به؟

المسألة الرابعة: نسخ الحكم المنطوق به هل هو نسخ للحكم الثابت بدليل الخطاب «وهو مفهوم المخالفة»؟ وإليك تفصيل الكلام عن هذه المسائل:

* * *

المسألة الأولى

هل التنبيه ــ وهو مفهوم الموافقة ــ يقع ناسخاً ومنسوخاً؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأولى: أن التنبيه يقع ناسخاً ومنسوخاً.

ذهب إلى ذلك ابن قدامة ــ رحمه الله ــ هنا وهو مذهب جمهور العلماء، وهو مذهب الأئمة الأربعة.

وقال بعض الأصوليين: إن كون التنبيه يقع ناسخاً ومنسوخاً متفقاً عليه، وممن نقل الاتفاق على ذلك الآمدي في «الإحكام»، والقرافي في «شرح تنقيح الفصول» وابن مفلح في «أصوله»، وهذا المذهب هو الحق عندي؛ لدليلين:

الدليل الأول: أن التنبيه يفهم من اللفظ فهو كالنص المنطوق به فكما يجوز نسخ النص والنسخ به ــ كما سبق ــ كذلك يجوز نسخ التنبيه والمفهوم الموافق والنسخ به ولا فرق، بل قد يكون المفهوم الموافق أقوى من المنطوق به كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] فإن هذا النص دل بمنطوقه على تحريم التأفيف، ودل بمفهومه الموافق على تحريم الضرب والشتم، بمعنى: أنه إذا حرم مجرد التأفيف فمن باب أولى أن يحرم الضرب والشتم.

قال القاضي في التقريب: «لا فرق في جواز النسخ بما اقتضاه كتاب، وجوازه بما اقتضاه فحواه وهو مفهومه الموافق؛ لأنه كالنص أو أقوى منه».

وقال ابن السمعاني: لأنه مثل النطق أو أقوى منه.

هذا بيان ما ذكره ابن قدامة ــ رحمه الله ــ من الاستدلال على هذا المذهب واقتصر عليه.

الدليل الثاني: أن ما ثبت باللفظ وفهم منه ليس من شرطه أن توجد صيغة اللفظ فيه؛ ألا ترى أنه لو قال ـ مثلاً ـ : «اقتلوا أهل الذمة؛ لأنهم كفار» جاز قتل عبدة الأوثان بهذا اللفظ وإن لم يتناولهم اللفظ من طريق الصيغة لكن من طريق العلة والتنبيه كذلك ها هنا.

المذهب الثاني: أن التنبيه «مفهوم الموافقة» لا ينسخ ولا ينسخ به، أي: لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً، ذهب إلى ذلك بعض الشافعية فيما حكاه أبو إسحاق الإسفراييني.

ولقد احتج أصحاب هذا المذهب بقولهم: إن التنبيه ـ وهو مفهوم الموافقة ـ قياس جلي، والقياس لا ينسخ ولا ينسخ به، بيان ذلك:

أن المنع من الضرب والشتم المفهوم من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] لم يثبت من جهة النطق؛ لأنه لم ينطق بالمنع من الضرب والشتم ولم يسمع من ذلك صيغة الضرب أو الشتم، وإنما عرف ذلك من معنى النطق، ومعنى النطق هو نفس القياس، والقياس لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً.

أجيب عن ذلك بجوابين:

الجواب الأول: أن كون هذا قياساً غير صحيح من وجوه:

الوجه الأول: أن تحريم أنواع الأذى من ضرب وغيره بالنسبة للوالدين مفهوم بالخطاب وهو التنبيه وذلك في لغة العرب، أي: أن تحريم الضرب وغيره من أنواع الأذى ثبت نطقاً لا قياساً فصح نسخه، والدليل على أنه ثبت نطقاً: أنهم قالوا: هذا مفهوم الخطاب وفحواه وتنبيهه.

الوجه الثاني: أن أصحاب الشافعي صرحوا بأنه قياس جلي يجري

مجرى النطق في الدلالة، وإنما اصطلحوا في تسميته قياس جلي، ونحن سميناه بمفهوم الموافقة ـ أو التنبيه أو معنى الخطاب أو فحواه أو دلالة النص عند الحنفية ـ وإذا اتفق في المعنى فلا يضر الاختلاف في التسمية، فليسمُّوا بما شاءوا.

الوجه الثالث: أنه لو كان قياساً لاختص بفهمه أهل النقل والاستدلال، ولكن هذا يستوي في معرفته العالم والعامي، فكل يعرف أنه إذا حرم مجرد التأفيف فإنه من باب أولى أن يحرم الضرب والشتم وغيرهما من أنواع الأذى.

الجواب الثاني: على فرض أنه قياس فإن هذا لا يمنع أن ينسخ وينسخ به، حيث إننا بينا ـ فيما سبق ـ أن القياس إذا كانت علته منصوصاً عليها جاز نسخه والنسخ به.

* * *

المسألة الثانية

إذا نسخ الحكم في المنطوق هل هذا يكون نسخاً للمفهوم، أي: إذا نسخ المنطوق به فهل يكون ذلك دليلًا على نسخ ما ثبت بالفحوى أو لا؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أن نسخ الحكم في المنطوق هو نسخ للحكم المفهوم.

وهذا مذهب ابن قدامة ـ هنا ـ حيث قال: «وإذا نسخ الحكم في المنطوق بطل الحكم في المفهوم» واقتصر على ذكره في «الروضة»، وهو رأي الأكثرين.

واستدلوا على ذلك بقولهم: إن المفهوم تابع للأصل وهو المنطوق به، ولا يتصور ارتفاع المتبوع مع بقاء التابع.

أو تقول ــ في هذا الاستدلال ــ بعبارة أخرى: إن ما ثبت بالنطق أصل، وما ثبت بالمفهوم متفرع عنه ومستفاد منه، ومن المحال ارتفاع الأصل وبقاء فرعه؛ لأنه الدليل عليه والموجب له.

المذهب الثاني: إن نسخ الحكم في المنطوق لا يقتضي نسخ الحكم في المفهوم والفحوى وهو رأي بعض الأصوليين.

واحتجوا على ذلك بقولهم: إن ما ثبت بالفحوى جرى مجرى ما ثبت بالنص فكأنه قال: «ولا تقل لهما أف ولا تضربهما ولا تشتمهما» ثم لو نطق بذلك واشتمل النص على جميع هذه الأنواع ثم نسخ بعضها لم يوجب ذلك نسخ الباقي كما إذا قال ــ مثلاً ــ : «اقتلوا اليهود والنصارى والمجوس» ثم قال بعد ذلك: «لا تقتلوا اليهود» لم يكن النسخ في اليهود مقتضياً نسخ الحكم في النصارى والمجوس.

فإن قال قائل: أمنع كون هذا الحكم ثابتاً بالنص.

نقول ــ قد دللنا على أنه ثابت بالنص فيما سبق فارجع إليه.

والقول الحق عندي في ذلك: التفصيل بيانه:

إن كان الفحوى مقطوعاً به غير مفتقر إلى التعليل كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] فإنه يسبق إلى الفهم قبل البحث عن العلة أن أنواع الأذى للوالدين محرمة فإن نسخ الأصل وهو المنطوق به لا يقتضي نسخ الحكم في المفهوم فنسخ التأفيف ــ مثلاً ــ لا يقتضي نسخ أنواع الأذى

من ضرب وشتم وسب ونحو ذلك؛ لأن ذلك من مدلولات اللفظ فهو كالنص أو مقارب لدرجة النص.

وإن كان الفحوى غير مقطوع به ومفتقراً إلى نوع استنباط، ومتعلقاً بتعليل مثل ما أخرجه البخاري وأبو داود والنسائي والحاكم وأحمد عن أنس ابن مالك ـ رضي الله عنه ـ أن النبي ﷺ قال ـ ضمن بيانه لأحكام الزكاة ـ : «في سائمة الغنم الزكاة» فإنه إنما يعلم أنه لا زكاة في المعلوفة بالاستنباط والنظر، فإن نسخ الأصل وهو المنطوق به يقتضي نسخ المستنبط منه. والله أعلم.

* * *

المسألة الثالثة

نسخ الحكم في المنطوق هل هو نسخ للحكم الثابت بعلة ذلك الحكم المنطوق به، أي: هل نسخ حكم الأصل يستلزم نسخ حكم الفرع أو لا؟

اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أن نسخ الحكم في المنطوق نسخ للحكم الثابت بعلته أي: أن نسخ حكم الأصل يستلزم نسخ حكم الفرع.

وهذا مذهب ابن قدامة ـ رحمه الله ـ وأشار إليه ـ هنا ـ بقوله: «... وفيما يثبت بعلته» وهو ما ذهب إليه جمهور الأصوليين، وهو الحق.

ودليل ذلك: أن حكم الفرع إنما ثبت بالعلة التي اعتبرت لحكم الأصل، فإذ نسخ حكم الأصل فقد زال اعتبار أي علة لهذا الحكم، ومتى زال اعتبار العلة فقد زال اعتبار الحكم الذي ثبت بها، وبذلك يكون رفع حكم الأصل مستلزماً رفع حكم الفرع.

المذهب الثاني: أن نسخ الحكم في المنطوق ليس بنسخ للحكم الثابت بعلته، أي: لا يرفع حكم الفرع لارتفاع حكم الأصل.

ذهب إلى ذلك بعض الأصوليين.

استدل أصحاب هذا المذهب بما يلي:

الدليل الأول: قالوا فيه: إن حكم الأصل لو رفع حكم الفرع يكون قياساً من غير علة جامعة بينهما موجدة للرفع، والقياس بلا علة جامعة فاسد.

أجيب عن ذلك: بأن هذا ليس بصحيح، أي: أن هذا ليس حكماً بالقياس، بل إن هذا فرع والفرع تابع للأصل، فإذا سقط حكم الأصل سقط حكم الفرع؛ قياساً على الحكم الثابت بالنص لما تبعه، فإذا سقط النص زال الحكم.

الدليل الثاني: الفرع تابع لدلالة حكم الأصل لا لحكم الأصل، فلا يلزم من انتفاء حكم الأصل انتفاء دلالته، فلم يحدث شيء إلاَّ انتفاء الحكم، أما الدلالة فباقية كما هي فيبقى معها حكم الفرع.

أجيب عن ذلك بأنا لا نسلِّم أنه لم يحدث شيء إلاَّ انتفاء حكم الأصل، بل ثبت انتفاء الحكمة المعتبرة شرعاً، وهو ملزوم لانتفاء حكم الأصل؛ لاستحالة بقائه بغير حكمة معتبرة فينفي الحكم.

تنبيه: نسب ابن قدامة ــ رحمه الله ــ هذا المذهب ــ أعني المذهب الثاني ــ إلى بعض الحنفية فقال هنا: «وأنكر ذلك بعض الحنفية»، وكذلك نسبه الآمدي في الإحكام إلى بعض الحنفية.

أما بعض الأصوليين ــ كأبي يعلى في «العدة» وأبي الخطاب في

«التمهيد» وأبي إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع» وصفي الدين الهندي في «نهاية الوصول» ــ فقد نسبه إلى الحنفية جميعاً.

ونسبة هذا المذهب إلى بعض الحنفية أو إلى كلهم فيه تساهل: فقد قال ابن عبد الشكور في «مسلَّم الثبوت»: «إذا نسخ حكم الأصل لا يبقى حكم الفرع وقيل: يبقى ونسب إلى الحنفية» وعقب على ذلك الأنصاري في «فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت» قائلاً: «أشار إلى أن هذه النسبة لم تثبت، وكيف لا وقد صرحوا أن النص المنسوخ لا يصح عليه القياس وسيجيء في شروط القياس أن من شروطه: أن لا يكون حكم الأصل منسوخاً».

وقال الكمال ابن الهمام في التحرير: «ومبناه على المختار من أن نسخ حكم الأصل لا يبقى معه حكم الفرع».

* * *

المسألة الرابعة

نسخ الحكم في المنطوق هل يعتبر نسخاً للحكم الثابت بدليل خطابه؟ أي: مفهوم المخالفة من نص من النصوص إذا نسخ هذا النص هل يعتبر هذا نسخاً للحكم الثابت بمفهوم المخالفة؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أن نسخ الحكم في المنطوق به يستلزم نسخ الحكم الثابت بمفهوم المخالفة ــ أو دليل الخطاب كما سماه ابن قدامة هنا.

وهذا هو مذهب ابن قدامة حيث قال ــ هنا ــ: «. . . أو بدليل خطابه» وهو مذهب الجمهور وهو الحق.

ودليله: ما سبق وهو قولنا: إن مفهوم المخالفة يعتبر فرعاً تابعاً للأصل فإذا سقط حكم الأصل ــ وهو حكم المنطوق به ــ سقط حكم الفرع.

أو تقول ــ في هذا الاستدلال ــ : إن نسخ الأصل يستلزم نسخ مفهومه الذي هو مخالف له حكماً، لأنه إنما يدل على ضد الحكم باعتبار القيد المذكور، فإذا بطل تأثير ذلك القيد بطل ما ينبني عليه.

أو تقول ــ في الدليل على ذلك ــ : إن الدليل إنما هو تابع للفظ فهو تابع له وفرع عنه فيستحيل أن يسقط الأصل، ويكون الفرع باقياً.

المذهب الثاني: يجوز أن ينسخ الحكم في المنطوق به مع بقاء الحكم الثابت بدليل الخطاب ــ وهو المفهوم المخالف ــ .

ذهب إلى ذلك بعض الشافعية، وهو وجه لبعض الحنابلة.

واحتجوا بمثل ما احتج به أصحاب المذهب الثاني من المسألة الثالثة، واجبنا عن ذلك هناك فراجعه.

* * *

مسألة

هل يجوز نسخ مفهوم المخالفة والنسخ به؟

أما كون مفهوم المخالفة يأتي منسوخاً فهذا جائز سواء نسخ الأصل أو لم ينسخ وهو قول جمهور العلماء.

بمعنى: يجوز نسخ حكم المسكوت الذي هو مخالف للمذكور مع نسخ الأصل ودونه.

أما مثال نسخ المفهوم المخالف مع أصله فهو واضح؛ حيث إنه إذا نسخ الأصل وهو النص ينسخ معه جميع ما يفهم منه.

أما مثال نسخ المفهوم المخالف مع بقاء أصله فهو ما أخرجه مسلم والترمذي وأبو داود والبيهقي عن أبي سعيد الخدري أن النبي ﷺ قال: «إنما الماء من الماء» فقد نسخ مفهومه بما أخرجه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي والإمام مالك والشافعي وأحمد عن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال: «إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل» وبقي أصله وهو وجوب الغسل بالإنزال.

أما كون مفهوم المخالفة يأتي ناسخاً فقد اختلف في ذلك على مذاهب:

المذهب الأول: أنه لا يجوز أن يأتي مفهوم المخالفة ناسخاً؛ وذلك لأن النص أقوى منه بمعنى: أن مفهوم المخالفة يضعف عن مقاومة النص وهذا هو الصحيح، وقطع به ابن السبكي في «جمع الجوامع».

المذهب الثاني: أنه يجوز أن يأتي مفهوم المخالفة ناسخاً؛ لأن مفهوم المخالفة في معنى النص فكما أن النص يأتي ناسخاً كذلك مفهوم المخالفة ولا فرق ذهب إلى ذلك بعض الشافعية كأبي إسحاق الشيرازي في «اللمع».

المذهب الثالث: التفريق بين المفاهيم.

فإن كان مفهوم المخالفة من المفاهيم القوية كمفهوم الصفة، ومفهوم الشرط ونحوهما فيجوز أن يكون ناسخاً؛ لأنه قريب من المنطوق.

وإن كان من المفاهيم الضعيفة كمفهوم العدد واللقب ونحوهما فلا يجوز أن يكون ناسخاً؛ نظراً لضعفه وعجزه عن مقاومة النص.

* * *

فيما يعرف به النسخ

قوله: **(فصل فيما يعرف به النسخ، اعلم أن ذلك لا يعرف بدليل العقل ولا بقياس، بل بمجرد النقل).**

ش: **أقول:** لما فرغ من مسائل النسخ وما ينبغي أن يعلم منها، شرع هنا في بيان كيفية معرفة الناسخ والمنسوخ فبين أنه لا يعرف الناسخ والمنسوخ عن طريق العقل ولا عن طريق القياس.

يدل على أنه لا يعرف النسخ عن طريق العقل والقياس أمران:

الأول: أن النسخ إما رفع الحكم الشرعي، أو بيان مدة انتهاء العمل به، وكل واحد منهما لا طريق للعقل إلى معرفته، ولو كان للعقل طريق إلى معرفة النسخ بدون النقل لكان له طريق إلى معرفة ثبوت الأحكام بدون النقل، وليس كذلك.

الثاني: أن النسخ لا يكون إلاَّ بتأخر الناسخ عن زمن المنسوخ، ولا مدخل للعقل ولا القياس في معرفة المتقدم والمتأخر.

فإن قلت: إذن كيف نعرف الناسخ والمنسوخ؟

أقول: نعرف الناسخ والمنسوخ عن طريق النقل المجرد.

ويعتبر لصحة النسخ أن يتأخر ناسخ عن منسوخ، وإن لم يتأخر لا يصدق عليه اسم ناسخ.

* * *

طرق معرفة الناسخ والمنسوخ من المنقول

قوله: **(وذلك من طرق).**

ش: **أقول:** إن طرق معرفة تأخر الناسخ وتقدم المنسوخ من النقل

متعددة ومتنوعة بعضها متفق عليه، وبعضها قد اختلف فيه وسأبين ذلك ـ إن شاء الله تعالى ـ فيما يلي:

* * *

الطريق الأول

قوله: (أحدها: أن يكون في اللفظ كقوله: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها» «كنت رخصت لكم في جلود الميتة فلا تنتفعوا»).

ش: **أقول: الطريق الأول**: أن يعلم الناسخ والمنسوخ من اللفظ ـ أي: من النطق ـ بمعنى: أن يعلم من اللفظ تقدم أحد الحكمين على الآخر فيكون المتقدم منسوخاً والمتأخر ناسخاً.

والمراد بالتقدم: التقدم في التنزيل، لا التقدم في التلاوة قاله الماوردي يقصد في القرآن.

من أمثلة ذلك من القرآن: قوله تعالى: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ [الأنفال: ٦٦]، فإن هذا اللفظ قد علمنا منه أنه يقتضي: نسخ عنهم أن يصابر كل واحد عشرة إلى أن يصابر الواحد منهم للاثنين فقط.

وأيضاً: قوله تعالى: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ﴾ [البقرة: ١٨٧]، فإن هذا اللفظ يفيد ويقتضي نسخ الإمساك بعد الفطر.

وأيضاً قوله تعالى: ﴿ءَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَـٰتٍ﴾ [المجادلة: ١٣]، فإنه يفيد نسخ الصدقة عند المناجاة.

من أمثلة ذلك من السنة: ما أخرجه مسلم وأبو داود والنسائي والشافعي وأحمد عن أبي سعيد الخدري وبعض الصحابة أن النبي ﷺ قال: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها فإنها تذكركم الآخرة».

وأيضاً: ما أخرجه الطبراني في «الأوسط» أن النبي ﷺ كتب: «إني كنت رخصت لكم في جلود الميتة فلا تنتفعوا من الميتة بجلد ولا عصب».

وأيضاً: ما أخرجه مسلم وابن ماجه والشافعي والحاكم والطحاوي عن أبي سعيد الخدري، وعائشة وعلي بن أبي طالب، وابن مسعود، وبريدة وجابر بن عبد الله أن النبي ﷺ قال: «كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فكلوا وادخروا».

فهذه النصوص قد علمنا الناسخ والمنسوخ من جهة اللفظ والنطق.

* * *

الطريق الثاني

قوله: (الثاني: أن يذكر الراوي تاريخ سماعه فيقول: «سمعت عام الفتح» ويكون المنسوخ معلوماً تقدمه).

ش: أقول: الطريق الثاني ـ من طرق معرفة الناسخ والمنسوخ ـ أن يذكر الراوي بصراحة وقت وتاريخ سماعه ذلك النص من النبي ﷺ فيقول ـ مثلاً ـ: «سمعت عام فتح مكة» أو يقول: «سمعت عام غزوة أحد» ونحو ذلك فيكون المنسوخ هو الذي تقدم على ذلك التاريخ بمعنى: يكون المنسوخ هو الذي ورد قبل ذلك في تلك المسألة مثلاً.

ويمثلون لذلك بما أخرجه البخاري وأبو داود، والترمذي وابن ماجه وأحمد عن شداد بن أوس أن النبي ﷺ قال: «أفطر الحاجم والمحجوم» حيث إنه منسوخ بما أخرجه البخاري وأبو داود والترمذي والبيهقي والهيثمي عن ابن عباس أن النبي ﷺ: «احتجم وهو محرم صائم».

فإن ابن عباس إنما صحبه محرماً في حجة الوداع سنة

عشر، وفي بعض طرق حديث شداد أن ذلك كان في زمن الفتح وذلك في سنة ثمان.

* * *

الطريق الثالث

قوله: **(الثالث: أن تجمع الأمة على أن هذا الحكم منسوخ وأن ناسخه متأخر).**

ش: **أقول: الطريق الثالث ــ من طرق معرفة الناسخ والمنسوخ ــ** الإجماع وبيانه: أن تجمع الأمة أو الصحابة ــ رضوان الله عليهم ــ على أن هذا الحكم منسوخ وأن ناسخه متأخر، لا أن الإجماع هو الناسخ.

ومثلوا له: في نسخ رمضان لصيام يوم عاشوراء، ونسخ الزكاة لسائر الحقوق في المال.

واتفقت الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ على ترك استعمالهم هذا، فدل عدولهم عنه على نسخه.

* * *

الطريق الرابع

قوله: **(الرابع: أن ينقل الراوي الناسخ والمنسوخ فيقول: «رخص لنا في المتعة فمكثنا ثلاثاً ثم نهانا عنها»...).**

ش: **أقول: الطريق الرابع ــ من طرق معرفة الناسخ والمنسوخ ــ إخبار الراوي بذلك،** بيانه: أن يخبر الراوي عن الناسخ والمنسوخ ويفهم من كلامه صراحة.

مثال ذلك: قول بعض الرواة: «رخص لنا رسول الله ﷺ في المتعة فمكثنا ثلاثاً ثم نهانا عنها».

وأيضاً ــ من أمثلة ذلك ــ: ما أخرجه مسلم والترمذي ومالك والبيهقي عن علي ــ رضي الله عنه ــ أنه قال: «أمرنا النبي ﷺ بالقيام للجنازة ثم قعد».

* * *

الطريق الخامس

قوله: (الخامس: أن يكون راوي أحد الخبرين أسلم في آخر حياة النبي ﷺ والآخر لم يصحب النبي ﷺ إلاّ في أول الإسلام كرواية طلق بن علي الحنفي وأبي هريرة في الوضوء من مس الفرج والله ــ تعالى ــ أعلم).

ش: **أقول: الطريق الخامس** ــ من طرق معرفة الناسخ والمنسوخ ــ أن ينقل راوي خبراً في مسألة فقهية ثم ينقل غيره خبراً ضده في نفس المسألة ويعلم أن الراوي الثاني أسلم في آخر حياة النبي ﷺ ويعلم أيضاً أن الراوي الأول لم يصحب النبي ﷺ إلاّ في أول الإسلام ثم انقطع؛ فإن نقل الثاني يعلم أنه متأخر عن الأول، فيكون هو الناسخ وما نقله الأول يكون منسوخاً.

مثال ذلك: ما أخرجه أبو داود والترمذي، والنسائي وابن ماجه وأحمد والطحاوي عن طلق بن علي أن النبي ﷺ سئل عن الوضوء من مس الذكر فقال: «هل هو إلاّ بضعة منك» أو قال: «بضعة منه».

فهذا الخبر يفيد عدم وجوب الوضوء من مس الذكر.

وأخرج البيهقي والشافعي وأحمد والحاكم عن أبي هريرة أنه ﷺ قال: «ومن أفضى بيده إلى ذكره ليس دونه ستر فقد وجب عليه الوضوء».

فهذا الخبر أفاد وجوب الوضوء من مس الذكر.

وعلم ــ بهذا ــ أن حديث أبي هريرة متأخر عن حديث طلق؛ لأن

أبا هريرة أسلم في آخر حياة النبـي ﷺ وبعد وفاة طلق بن علي. وبهذا يكون حديث أبـي هريرة ناسخاً لحديث طلق.

* * *

مسألة فرعية: حكم مس الذكر

استناداً إلى الحديثين السابقين اختلف العلماء في مس الذكر هل هو ينقض الوضوء أو لا؟ على مذهبين:

المذهب الأول: أن مس الذكر باليد ناقض للوضوء، وهذا مذهب الجمهور، منهم الشافعي ومالك في المشهور عنه وأحمد في إحدى الروايتين عنه غير أن الشافعي يخص ذلك بالمس بباطن الكف، ومالكاً يشترط اللذة والعمد.

وقد استدل هؤلاء بحديث أبـي هريرة هذا، وهو الصحيح؛ لما أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه ومالك وأحمد عن بسرة بنت صفوان ــ رضي الله عنها ــ أن النبـي ﷺ قال: «من مس ذكره فليتوضأ».

أما حديث طلق فعنه جوابان:

الجواب الأول: أنه منسوخ بالأحاديث التي دلت على نقض الوضوء من مس الذكر وبخاصة حديث أبـي هريرة ــ رضي الله عنه ــ كما سبق.

الجواب الثاني: أن حديث طلق ضعيف لا ينهض لمعارضة الأحاديث الأخرى كما قال البيهقي، وأبو حاتم، والدارقطني، وأبو زرعة، وابن الجوزي.

المذهب الثاني: أن مس الذكر غير ناقض للوضوء وهذا مذهب الحنفية وقد احتجوا بحديث قيس بن طلق عن أبيه طلق بن علي السابق الذكر.

وأجابوا عن حديث أبـي هريرة بأنه ضعيف لا يقوى على معارضة

حديث طلق بن علي وأجابوا عن حديث بسرة بنت صفوان بأنه خبر واحد فيما تعم به البلوى قال السرخسي في المبسوط: «وحديث بسرة لا يكاد يصح فقد قال يحيى بن معين: ثلاث لا يصح فيهن حديث عن رسول الله ﷺ منها هذا وما بال رسول الله ﷺ لم يقل هذا بين يدي كبار الصحابة حتى لم ينقله أحد منهم وإنما قاله بين يدي بسرة، وقد كان رسول الله ﷺ أشد حياء من العذراء في خدرها». اهـ.

وطلق هو:

طلق بن علي بن طلق بن عمرو السحيمي الحنفي اليمامي أبو علي، صحابي جليل روى عنه ابنه قيس، وعبد الصمد بن علي بن شيبان.

* * *

ما ظن أنها من طرق معرفة الناسخ والمنسوخ وهي ليست كذلك

ما سبق بيان طرق معرفة الناسخ والمنسوخ التي ذكرها ابن قدامة واقتصر عليها؛ نظراً لأنها هي الصحيحة عند الجمهور، وهناك طرق اختلف فيها هل هي من طرق معرفة الناسخ والمنسوخ أو لا؟

والصحيح أنها ليست منها كما سيتضح لك فيما سيأتي:

أولاً: قول الصحابي ــ والراوي ــ «هذه الآية منسوخة»، أو قوله: «كان الحكم كذا ثم نسخ» أو قوله: «هذا الخبر منسوخ» فهذا ونحوه يثبت به النسخ عند الحنفية بمعنى أنهم جعلوا قوله ناسخاً واستدلوا بأمرين:

الأمر الأول: أن تعيين العدل الموثوق بعدالته لناسخ لا يكون إلاَّ عن علم بالتاريخ والتعارض فإن المراد عنده معلوم بمشاهدة القرائن، فحكمه بالنسخ عن بصيرة والصحابي غير متهم فوجب الرجوع إلى ما ادعاه.

الأمر الثاني: أن الصحابي لو روى خبراً عن رسول الله ﷺ وجب قبوله، فإذا قال: «كان هذا الخبر منسوخاً» وجب الرجوع إلى قوله:

وهذا غير صحيح فلا يثبت النسخ بقول الصحابي: «هذا منسوخ» بمعنى: لا يكون قول الصحابي ناسخاً وهو ما ذهب إليه القاضي أبو بكر الباقلاني والآمدي في «الإحكام» والغزالي في «المستصفى»، وأبو الحسين البصري في «المعتمد»، وأبو إسحاق الشيرازي في «اللمع»، وابن برهان في «الوصول إلى الأصول»، والإمام الرازي في «المحصول»، وهو مذهب الجمهور. وقد احتجوا بقولهم: إن الصحابي إذا قال: «كان ثابتاً ثم نسخ» يحتمل أن يكون قوله هذا صدر عن اجتهاد فيظن غير الناسخ ناسخاً وأن غير الرافع رافعاً، وقوله لا حجة فيه، وقول الرسول ﷺ حجة إجماعاً فلا نترك الحجة قطعاً بالمحتمل فما يقوله الصحابي لا يسلم على كل حال، بل لا بد من النظر فيه ولهذا لما نقل عن طائفة من الصحابة قولهم: «نسخ المسح بآية الوضوء التي نزلت في المائدة» لم نسلم ذلك، بل أجمعنا على أن هذه الآية غير ناسخة لها؛ إذ ليس في الآية ما يدل على النسخ.

أما ما ذكره الحنفية من الاستدلال على مذهبهم فإنه يجاب عنه بأن يقال: إن الصحابي العدل إذا روى خبراً عن رسول الله ﷺ فإنه يقبل وأن الذي جعلنا نقبل ذلك عدالته، وكونه موثوقاً، وكونه قد شاهد التنزيل وعلم التأويل أكثر من غيره.

أما دعوى النسخ فمتعلق بالاجتهاد والنظر وهو في ذلك غير معصوم، فلو وجب قبول قوله في ذلك لوجب قبول قوله في مسائل الاجتهاد كلها وهذا ليس بصحيح. والله أعلم.

ثانياً: كون أحد النصين المتعارضين مثبتاً في المصحف بعد النص

الآخر فإن بعض العلماء يرى أن المتأخر في الإثبات ناسخ للمتقدم.

وهذا ليس بصحيح ـ كما هو رأي الجمهور ـ وذلك لأن ترتيب الآيات في المصحف ليس على ترتيب النزول، بل قد يكون المتقدم في الترتيب متأخراً في النزول كما في آيتي عدة المتوفى عنها زوجها فقد قال تعالى ـ في الآية الرابعة والثلاثين بعد المائتين من سورة البقرة ـ: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤].

وقال سبحانه ـ في الآية الأربعين بعد المائتين من نفس السورة ـ: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة: ٢٤٠].

فإن الآية الناسخة هنا هي الأولى وهي متقدمة في المصحف عن الآية المنسوخة وهي الثانية.

ثالثاً: كون أحد النصين المتعارضين موافقاً للبراءة الأصلية، والآخر مخالفاً لها حيث يرى ذلك بعض العلماء بمعنى: أن هؤلاء العلماء يرون أن النص الموافق للبراءة متأخر عن النص المخالف لها؛ لكونه مفيداً فائدة جديدة وهي رجوع الفعل إلى البراءة الأصلية بعد نسخ الحكم الذي شرع بعدها، ولو جعل متقدماً على النص الآخر لم يكن مفيداً فائدة جديدة؛ لأن البراءة الأصلية مستفادة قبله، ومتى جعل الموافق متأخراً كان ناسخاً للنص المتقدم.

وهذا غير صحيح ـ كما هو رأي الجمهور ـ وذلك لأن جعل أحد النصين بعينه متقدماً والآخر بعينه متأخراً ليس أولى من العكس؛ لعدم وجود المرجح.

وبيان عدم وجود الترجيح لتقدم أحدهما وتأخر الآخر أن الموافق

للبراءة الأصلية كما أنه قد يأتي بفائدة جديدة عند تأخره ـ وهي رجوع الفعل إلى البراءة الأصلية ـ كذلك قد يأتي عند تقدمه بفائدة جليلة وهي أن الشرع جاء موافقاً للعقل وغير مخالف له.

رابعاً: كون الراوي لأحد الخبرين المتعارضين أصغر سناً من الراوي الآخر أو متأخراً في الإسلام عنه حيث يرى ذلك بعض العلماء.

والمعنى: أن هؤلاء العلماء يرون أن الخبر الذي رواه الأصغر، أو المتأخر في الإسلام يكون ناسخاً للخبر الآخر؛ لأن الظاهر أنه متأخر في الزمن عن الخبر الآخر.

وهذا غير صحيح ـ كما هو رأي الجمهور ـ وذلك لجواز أن يكون الراوي الأصغر سناً قد روى عمن هو أكبر منه، وأن يكون الراوي المتأخر إسلاماً قد روى عمن تقدمه في الإسلام، والله أعلم.

● ● ●

هذا آخر المجلد الثاني من كتاب: «إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر في علم أصول الفقه» لفضيلة الشيخ الأستاذ الدكتور عبد الكريم ابن علي بن محمد النملة نفع به الإسلام والمسلمين، ويليه المجلد الثالث وهو في: «السُّنَّة»

فهرس موضوعات المجلد الثاني

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع — الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

● ● ●